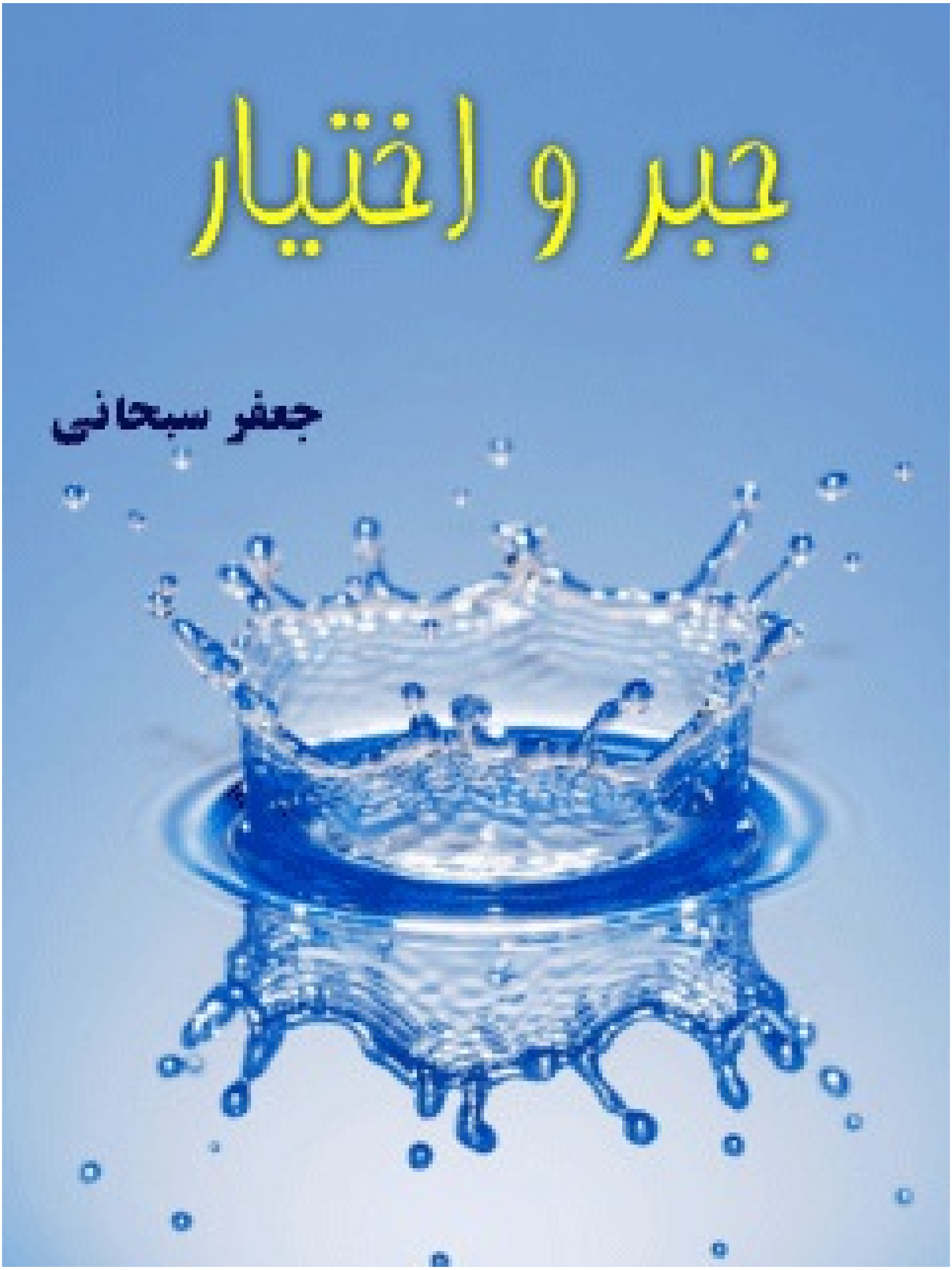

جبر و اختیار
جعفر سبحانی

بسم الله الرحمن الرحیم

جبر و اختیار

نویسنده:

آیت الله العظمی جعفر سبحانی (دام ظله)

ناشر چاپی:

موسسه امام صادق (ع)

ناشر دیجیتالی:

مرکز تحقیقات رایانه‌ای قائمیه اصفهان

فهرست

جبر و اختیار

مشخصات کتاب

سرشناسه : سبحانی تبریزی جعفر، ۱۳۰۸ -

عنوان و نام پدیدآور : جبر و اختیار: بررسی مکاتب جبر و اختیار از دیدگاه قرآن و اصول فلسفی بحث‌های سبحانی تنظیم و نگارش از علی ربانی گلپایگانی

مشخصات نشر : قم موسسه امام صادق علیه‌السلام ۱۴۲۳ق ۱۳۸۱.

مشخصات ظاهری : ۴۵۶ ص.

شابک : ۹۶۴-۳۵۷-۰۴۵-۲

یادداشت : چاپ دوم: [۱۳۸۷].

یادداشت : عنوان دیگر: جبر و اختیار.

یادداشت : کتابنامه ص [۴۳۳] - ۴۳۹؛ همچنین به صورت زیرنویس

عنوان دیگر : جبر و اختیار.

موضوع : جبر و اختیار

شناسه افزوده : ربانی گلپایگانی علی ۱۳۳۴ -

شناسه افزوده : موسسه امام صادق (ع)

رده بندی کنگره : BP۲۱۹/۶/س۲ج۲ ۱۳۸۱

رده بندی دیویی : ۲۹۷/۴۶۵

شماره کتابشناسی ملی : م۸۱-۴۸۷۳۸

پیشگفتار

صفحه ۱

بحثهای: آیهٔ اللّه جعفر سبحانی

جبر و اختیار

بررسی مکاتب جبر و اختیار از دیدگاه قرآن و اصول فلسفی تنظیم و نگارش از :

استاد محقّق

علی ربّانی گلپایگانی -------------- صفحه ۲

سبحانی تبریزی، جعفر، ۱۳۰۸ ـ جبر و اختیار: بررسی مکاتب جبر و اختیار از دیدگاه قرآن و اصول فلسفی/ تنظیم و نگارش از علی ربّانی گلپایگانی. ـ قم : مؤسسه امام صادق(علیه السلام)،۱۴۲۹ق.=۱۳۸۷. ۴۵۶ص . ۵-۳۳۵-۳۵۷-۹۶۴-۹۷۸ : ISBN

پیشگفتار

آزاد و یا آزاد نما

مرغ اندیشه انسانهای عادی در فضای امور محسوس پر و بال می گشاید، و بال فکرشان به سوی موضوعات فلسفی که دور از افق حس می باشند، اوج نمی گیرد، زیرا دستگاه تعقل آنان از ابزار حسی تغذیه می شود، و به آنان امکان تحلیل چنین مسائلی را نمی

دهـد. ولی در میان مسائل فلسـفی، موضوعاتی دیده می شود که خصـیصه همگانی دارند و نوع افراد خواهان فهم و درک و داوری در آن هسـتند مانند: ۱. از کجا آمـده ام. ۲. برای چه آمـده ام. ۳. به کجـا می روم. و اگر حافظ در شـعر معروف خود می گویـد: از کجا آمـده ام، آمدنم بهر چه بود *** به کجا می روم آخـر ننمایی وطنم در حقیقت از زبان همه انسانهایی که خواهانِ پاسخ به این پرسشـها هسـتند، سخن می گوید زیرا این مسائل خصیصه همگانی دارند از افراد معمولی گرفته تا نوابغ جهان، همگان مایلند با مبدأ هستی، و غرض از

--------------- صفحه ۶

خلقت، و سرانجام زندگی خود، آشنا شوند. ۴. مسأله جبر و اختیار، و این که انسان در زندگی، فاعل آزاد است و یا لااقل بخشی از کارهـای اختیـاری او واقعـاً کار اختیاری او است و زور و فشاری پشت سـر آن نیست یا این که «مجبور آزادنما است؟» و در حقیقت عوامل مرئی و نامرئی او را به سوی هـدف خاصـی سوق می دهنـد، و او می اندیشد که خود می رود در حالی که او را می برند؟ به هر حال، این مسأله یکی از آن مسائل فلسفی همگانی است و از قدیم الأیّام مورد توجه همه یا اکثریت افراد بشر بوده و هر فردی در حـدود اسـتعداد خود به تحلیل آن پرداخته است. ادبیات کهن فارسـی، بیانگر عقاید متضاد مردم پیرامون همین مسأله است برخی از نظریه جبر طرفـداری می نمایـد و گناه را به گردن کوکب بخت می افکنـد و می گوید: کوکب بخت مرا هیچ منجم نشـناخت *** یـارب از مـادر گیتی به چه طالع زادم؟ و دیگری در تأییـد همین نظریه می گویـد: گلیم بخت کسـی را که بافتنـد سـیاه *** به آب زمزم و کوثر سـفید نتوان کرد در حـالی که ناصرخسـرو بر خلاف این می اندیشـد و می گویـد: تو خود گر کنی اختر خویش را بد *** مدار از فلک چشم نیک اختری را

--------------- صفحه ۷

اشـعار و قصاید و امثال و حکایات که در این زمینه در ادبیات فارسی و عربی وارد شده است، به گونه ای بیانگر نظریه های مختلف پیرامون مسـأله جبر و اختیـار است. ولی در برابر این اظهـار نظرهـای سـطحی، فلاسـفه یونانی و حکیمان و متکلمان اسـلامی با ژرف نگری خاصـی به این مسأله نگریسـته و پیرامون آن به بحث و گفتگو نشسـته انـد و مکتبهایی را پایه گـذاری نموده انـد و به تـدریج دامنه این بحثهـا گسترش یـافته، و هر دو طرف (جبر و اختیـار) مسـأله به مکتب هایی پی ریزی شـده مثلاً عقیـده به جبر خود به چند مکتب تقسـیم شـده و همچنین مکتب اختیـار به صورتهـای گوناگونی عرضه شـده است در حالی که در گذشـته جبر و اختیار از دو مکتب تجاوز ننموده و غالباً تنها مسائل قضاء و قدر و به قول عوام «خط پیشانی» محور بحث بوده است. در عصـر ما نیز مسأله مجبور یا آزاد بودن انسان مورد توجه متفکران و صاحب نظران قرار گرفته و هر یک از دو مکتب جبر و اختیار با اشـکال و صور جدیـدی، برای خود طرفـداران و پیروانی پیدا کرده است. این کتاب که عصاره بحث های اینجانب پیرامون همین مسأله است، در بحث اصول به مناسـبت مسأله «وحـدت طلب و اراده» ایراد، و کوشـش شـده است که مجموع مکاتب معروف پیرامون این دو موضوع به صورت مستند مورد بحث و بررسی قرار گیرند. این بحثها به قلم فاضلانه محقق عالیقدر حجة الإسلام والمسلمین جناب آقای حاج شیخ علی ربّانی گلپایگانی ـ دام مجده ـ به رشته تحریر درآمده و قبلاً نیز به صورت دلپذیری در شماره های مختلف مجله علمی «نور

--------------- صفحه ۸

علم»، نشـریه جامعه مدرسـین حوزه علمیه قم به چاپ رسـیده و سـپس با اضافات، به صورت فعلی عرضه شده است و من از زحمات توان فرسـای ایشـان در تحریر مطـالب و رجوع به مـدارک و مصادر و جهات دیگر که به کتاب آرایش و زیبایی بخشـیده متشـکر و سپاسـگزارم و از خداونـد بزرگ توفیق معظم له را خواهانم امیـد است این نگارش چراغی فرا راه پویندگان مسائل فلسـفی و کلامی باشد. قم ـ حوزه علمیه مؤسسه امام صادق(علیه السلام) جعفر سبحانی ۲۲/۲/۱۳۶۸هـ‌ش

--------------- صفحه ۹

فصل نخست : سیر تاریخی مسأله

فصل نخست : سیر تاریخی مسأله

جبر و اختیار

------------- صفحه ۱۰ ------------- صفحه ۱۱

سیر تاریخی مسأله جبر و اختیار

مسأله آزادی و یا مجبور بودن انسان از مسائل دیرینه ای است که در تمام تمدّنها به صورت یک مسأله شاخص و بارز مطرح بوده و اندیشه نوع انسانها هر چند تفکرات فلسفی عمیقی نداشتند، به سوی آن کشیده شده است، و ـ لذا ـ مسأله سرنوشت در قصّه ها و داستانهای کهن، نقش فعّالی دارد، و شعرا و سرایندگان از آن به عنوان یک عامل مرموز و ناپیدا بهره می گیرند، طبعاً مسأله ای که از چنین ویژگی برخوردار است، نمی تواند از آن تمدّن خاصی باشد. اگر پس از طلوع خورشید اسلام در اندک زمانی مسأله آزادی و یا مجبور و مقهور بودن انسانها مطرح گردید و دو قطب مخالف را به عنوان «تفویضی» و «جبری» پدید آورد و موجب طرح بسیاری از مسائل بلند فلسفی گردید، به خاطر این بود که قبلاً همین مسأله، در فلسفه یونانی، هم در حکمت نظری و هم در حکمت عملی به گونه ای مطرح شده بود. چون از نظر حکمت نظری بحث در عوالم هستی، منجر به بحث درباره افعال انسانها می شود، طبعاً شیوه صدور فعل هر انسانی از خود او، از دیدگاه فیلسوفان یونانی به دور نمی ماند، و از نظر حکمت عملی که فضائل اخلاقی و یا نقطه مقابل آن (رذائل اخلاقی) در آن مطرح می باشد، هر نوع

------------- صفحه ۱۲

اظهار نظر در این مورد، بدون تحدید آزادی و یا مجبور بودن انسان، امکان پذیر نیست از این جهت فلاسفه یونانی اندیشه های خود را در یکی از دو قالب می ریختند، هر چند افکار آنان صورت گسترده در ترجمه های موجود، در اختیار ما نیست. اصولاً مسائل فلسفی بر دو نوع است: بسیاری از آنها از آن متفکران بزرگ است که خود طراح آنها بوده و مبادی و دلایل و نتایج، همگی مربوط به خود آنها می باشد. مثلاً قاعده الواحِدُ لا یَصْدُرُ منهُ إلاّ واحدٌ(از علت بسیط جز یک چیز صادر نمی گردد) و یا مسأله ارتباط حادث به قدیم از مسائل پیچیده فلسفی است که فقط عُقاب اندیشه فیلسوفان بزرگ، به شکار آن موفق می گردد، و توده مردم را از آن بهره ای نیست و مرغ فکر آنان به سوی آن، به پرواز درنمی آید. در حالی که برخی از مسائل فلسفی، در سطحی برای نوع مردم مطرح می باشد و همه مردم می خواهند از دلایل و نتایج آن آگاه گردند، اتفاقاً مسأله سرنوشت و به اصطلاح، آزاد و مجبور بودن انسان از این مقوله است و هر انسانی که بهره ای از تفکّر دارد، مایل است از طرّاح زندگی خود آگاه گردد، و بداند که نقشه زندگی انسانها، به دست خود آنها ترسیم می گردد، و یا طراح و برنامه ریز، کس دیگر است و او فقط روی خطوط از پیش ترسیم شده، گام برمی دارد و راه می رود؟ چون بحث کامل پیرامون تاریخ پیدایش این مسأله،در گرو کاوش زیاد است و شاید هم به جایی نرسد، از این جهت محور بحث خود را پیرامون

------------- صفحه ۱۳

عقاید مشرکان درباره افعال انسان، به هنگام نزول قرآن قرار می دهیم. اندیشه جبر و مشرکان عصر رسالت

برخی از آیات قرآن به روشنی گواهی می دهد که گروهی از مشرکان و یا همگی آنان، کردارهای خود را از طریق جبر، علم پیشین الهی و اراده دیرینه او توجیه کرده و می گفتند: پرستش بتان خواسته و پرداخته خداست و اگر او نمی خواست ما هرگز به شرک آلوده نمی شدیم چنان که می فرماید: (وَسَیَقُولُ الَّذِینَ أَشْرَکُوا لَوْ شَاءَ اللّهُ مَا أَشْرَکْنا وَلا آباؤُنا وَلا حَرَّمْنا مِنْ شَیْء...).(۱) «به زودی گروه مشرکان گویند: اگر خدا نمی خواست ما (در مقام پرستش) دیگری را شریک او قرار نمی دادیم و چیزی را حرام نمی

کردیم». خداونـد متعال در ذیل آیه به شـدّت این نوع اسـتدلال را رد کرده و می فرمایـد: (کَذلِکَ کَذَّبَ الَّذِینَ مِنْ قَبْلِهِمْ حَتّی ذاقُوا بَأْسَنا قُلْ هَلْ عِنْدَکُمْ مِنْ عِلْم فَتُخْرِجُوهُ لَنا إِنْ تَتَّبِعُونَ إِلاَّ الظَّنَّ وَإِنْ أَنْتُمْ إِلاّ تَخْرُصُونَ). «پیشـینیان نیز مانند آنان دروغ گفتند تا عذاب ما را چشیدند، بگو آیا برای این مطلب سند و دلیلی دارید؟ آن را به ما ارائه دهید ولی شما جز از ظن و گمان از چیز دیگری پیروی نمی کنید».

----

۱ . انعام/۱۴۸.

---------------- صفحه ۱۴

اندیشه جبر مشرکان نه تنها در این آیه منعکس است، بلکه در آیات دیگر نیز به گونه ای منعکس است، آنجا که می فرماید: (وَإِذا فَعَلُوا فاحِشَهً قالُوا وَجَدْنا عَلَیْها آباءَنا وَاللّهُ أَمَرَنا بِها قُلْ إِنَّ اللّهَ لا یَأْمُرُ بِالْفَحْشاءِ أَتَقُولُونَ عَلی اللّهِ ما لا تَعْلَمُونَ).(۱) «هرگاه کار زشتی انجام دهنـد می گویند ما نیاکان خود را بر این (راه) یافتیم و خدا به آن امر کرده است،(در پاسخ گفتار باطل آنان) بگو خدا بر کار زشت فرمان نمی دهد آیا آنچه را که نمی دانید به خدا نسبت می دهید؟». از این آیات استفاده می شود که مشرکان عصر رسالت، کارهای خود را از طریق تعلّق اراده خدا بر آنها، توجیه می کردند. صحابه و اندیشه جبری گری

هرگـاه انـدیشه ای بر جـامعه ای مـدّتها حکـومت کنـد، بـه زودی ریشـه کـن نمی گردد ـ از ایـن جهـت ـ در گفتـار برخی از یـاران پیامبر(صـلی الله علیه وآله وسـلم) نمونه هایی از «تفکر جبری» دیده می شود که برخی را تاریخ ضبط کرده است: ۱ عبد اللّه بن عمر می گویـد: مردی بر ابی بکر وارد شـد و سؤال و جوابی میان آن دو به شـرح زیر انجام گرفت. مرد عرب: آیا عمل زشتی مانند «زنا» به تقدیر الهی انجام می گیرد؟ خلیفه: آری! مرد عرب: اگر چنین است پس چرا مجازات می کنی؟

----

۱ . اعراف/۲۸.

---------------- صفحه ۱۵

خلیفه: آری ای فرزنـد انسان کثیف، اگر کسـی همراهم بود دسـتور می دادم که بینی ترا نرم کند.(۱) آن عرب ساده لوح در ضـمیر خود با یک محاسـبه سـرانگشتی دریافته بود که تقـدیر توأم با مجازات با اصل عـدل و داد سازگار نیست و بایـد یکی از دو اصل را بپذیریم یا عدل الهی و یا قضاء و قدر توأم با مجازات و شکنجه و جمع میان این دو امکان پذیر نیست و چون خلیفه را توانایی پاسخ سؤال پرسشگر نبود، به پرخاشگری برخاست و او را تهدیـد کرد که از پرسـش خود دست بردارد. تقـدیر در اندیشه سائل و خلیفه، همـان جبر الهی است که با مجازات و شـکنجه قانونی، سازگار نیست، و این حاکی است که جبری گری هنوز بر افکار صـحابه و یا برخی از آنان، حاکم بوده و ریشه کن نشـده بود. ۲. واقدی در مغازی در تشـریح نبرد حنین، فرار مسلمانان را یادآور می شود و می گویـد: ام حارث انصاری می گویـد: عمر بن خطاب را در حال «هزیمت» و شـکست دیـدم، به او گفتم: این چیست؟ عمر در پاسـخ گفت: فرمان خدا است.(۲) امویها و اندیشه جبری گری

امویها از انـدیشه جبر به عنوان ابزار تسلّط بر جامعه، حمایت نموده و در ترویـج آن کوشـش می کردنـد و آن را مایه بقاء حکومت خود می دانستند، و از این

----

۱ . تاریخ خلفای سیوطی، ص ۹۵. ۲ . مغازی واقدی، ج۳، ص ۹۰۴.

---------------- صفحه ۱۶

طریق توده گرسـنه و برهنه را از انقلاب و یورش بر حکومت بـاز می داشـتند و آشـکارا می گفتنـد: آنچه در جـامعه ما می گـذرد،

همگی تقدیر الهی است و کسی را جای اعتراض بر حکم و تقدیر او نیست، و اگر انسانی کاخ نشین و انسانی دیگر خاک نشین است، همگی مربوط به تقدیر الهی است و کسی را یارای مقابله با قضا و قدر او نیست. تاریخ در این مورد نمونه هایی را یادآور شده که برخی را منعکس می سازیم: ۱. ابو هلال عسکری می گوید: نخستین کسی که اندیشید: اراده خدا بر افعال انسان در خیر و شرّ و زشت و زیبا تعلّق گرفته است، معاویه بود.(۱) شکی نیست که هیچ پدیده ای در جهان بدون خواست خدا انجام نمی گیرد، در قلمرو سلطنت او، سلطان دومی وجود ندارد، که منهای خواست خدا، کاری را صورت دهد و در غیر این صورت گرفتار شرک شده و به خاطر حفظ اصل عدالت خدا، به شرک گراییده و به انسان در حوزه افعال خویش، استقلال و استغنا بخشیده است. مشروح این بحث را در فصول آینده خواهیم نگاشت. قرآن این حقیقت را در ضمن آیه کوتاهی بیان کرده و می گوید: (وَما تَشاؤُنَ إِلاّ أَنْ یَشاءَ اللّهُ إِنَّ اللّهَ کانَ عَلیماً حَکیماً).(۲) «خواستار چیزی نمی باشید مگر آنچه را که خدا بخواهد، همانا خداوند بسیار دانا و حکیم است».

---

۱ . الأوائل، ج۲، ص ۱۲۵. ۲ . سوره انسان/۳۰.

--------------- صفحه ۱۷

با اعتراف به این اصل فلسفی و قرآنی، یادآور می شویم که: تعلّق اراده خدا بر افعال بندگان به صورتی است که آنان را در مقام عمل، مقهور و مجبور نمی سازد و به حریّت و آزادی آنها آسیبی نمی رساند. تفسیر اراده خدا به این صورت که در آن، جای پایی برای حریت و آزادی جامعه و افراد باقی نماند مورد نظر معاویه نبود، زیرا او نه فیلسوف بود که به تحلیل آن بپردازد، نه در مقام تفسیر آیات قرآن بود که از آن حمایت نماید، او به دنبال اصلی بود که بر پایه های حکومت او قدرت و نیرو بخشد و دهان معترضان و دست و پای پرخاشگران را کاملاً ـ ببندد و به وضع حکومت ثبات دهد، از این جهت تقدیر در سخن او، کاملاً ـ با جبریگری یکسان بود. ۲. هنگامی که معاویه، فرزند خود یزید را به عنوان خلیفه مسلمانان پس از خویش نصب کرد و از طریق تهدید و تطمیع، از برخی انصار و مهاجر برای او بیعت گرفت، مورد اعتراض «ام المؤمنین» عایشه قرار گرفت، که چرا به چنین کاری دست زد، او در پاسخ عایشه گفت: خلافت «یزید» تقدیر الهی است و بر بندگان او در امور مربوط به خود اختیاری نیست.(۱) ۳. آنگاه که معاویه از جانب «عبداللّه بن عمر» درباره خلافت یزید مورد بازخواست قرار گرفت به همین اصل متوسّل گردید و گفت: من تو را از این که شق عصا کنی و در میان مسلمانان تفرقه بیفکنی و خون آنان را بریزی، باز می دارم، کار یزید، قضائی از قضاهای خدا بود و

---

۱ . الامامة والسیاسة، نگارش ابن قتیبه، ج۱، ص ۱۶۷: لیس للعباد الخیرة من أمرهم ، در این تعبیر «ضمیر» را جمع آورده و به بندگان برمی گردد.

--------------- صفحه ۱۸

بندگان درباره کارهای خدا اختیاری ندارند.(۱) ۴. دکتر احمد محمود صبحی مصری در کتاب نظریة الإمامة می نویسد: معاویه نه تنها می کوشید از طریق قدرت مادی بر سلطه خود قدرت بخشد، بلکه در این راه از ایدئولوژی دینی کمک می گرفت و می گفت: مردم، من با «علی» در مسأله خلافت، به نزاع و محاکمه برخاستم و خدا به حقانیّت من داوری کرد، (و او در جنگ مغلوب شد و از جهان رفت و من زمام خلافت را به قضاء الهی به دستم گرفتم). معاویه هنگامی که خواست برای فرزند خود یزید از مردم حجاز بیعت بگیرد اعلان کرد که خلافت او قضاء الهی است و مردم در کارهای خویش اختیاری از خود ندارند، و او پیوسته در اذهان، این فکر را پرورش می داد که آنچه خلیفه به آن، فرمان دهد هر چند بر خلاف دستور الهی باشد، تقدیری است که بر بندگان مقدّر

شـده است و چاره ای از آن نیست.(۲) ۵. جنایتکـار زمان اموی، فرزنـد «سـعد وقاص» آنگاه که فرزنـد پیامبر را با آن وضع فجیع و رقّت بار در سـرزمین کربلا شـهید کرد، مورد اعتراض عبـداللّه بن مطیع عـدوی قرار گرفت و به او گفت: حکومت ری را بر کشـتن پسـر عموی خود مقدّم داشتی؟ عمر بن سعد در پاسخ گفت: این کار از جانب خدا مقدّر شده بود و من قبلاً حجت را بر پسر عموی خود تمام کردم، او از پذیرش نظر من ابا نمود.(۳)

----

۱ . الإمامهٔ والسیاسهٔ:۱/۱۶۷، «لیس للعباد خیرهٔ من أمره» در این عبارت ضـمیر مفرد به خدا برمی گردد. ۲ . نظریهٔ الامامهٔ، ص ۳۳۴. ۳ . طبقات ابن سعد، ج۵، ص ۱۴۸، ط بیروت.

-------------- صفحه ۱۹

رژیم اموی در طول زمان سلطه خود بر امّت اسلامی از اشاعه اندیشه «قدر» که به معنی سلب حریت و آزادی از انسانها در سرنوشت خود می باشـد، کوتاهی نکرد. و مخالفان را با تهدید از میدان به در می کرد. ۶. حسن بصری (ت ۲۲ـ م ۱۱۰هجری) از شخصیتهای برجسته عصـر خود بود که در وعـظ و خطـابه و ارشاد، فرد بنامی بشـمار می رفت و به تقـدیر و سـرنوشت مورد علاقه سـلطه اموی، عقیـده نـداشت و آن را انکـار می کرد، شخصـی به نام «ایوب» او را از مخالفت با عقیـده سـلطان برحـذر داشت و او نیز قول داد که دیگر در این مورد، سـخن نگویـد.(۱) ۷. محمـد بن اسـحاق مؤلف سیره نبوی که سیره ابن هشـام خلاـصه ای از آن است، متهم به مخالفت با تقدیر شد و با چند ضـربه شـلاق تأدیب گردید.(۲) ۸. معبد جهنی از اسـتاد خود «حسن بصـری» پرسید چرا «بنی امیّه» به مسأله قضا و قدر تا این حد اهمیّت می دهند و به آن اسـتناد می جویند، اسـتادش در پاسخ گفت: آنان دشـمنان خدا هسـتند، به خدا دروغ می بندنـد. ۹. انحصار طلبی سـبب شـد که گروهی به شـکایت و اعتراض برخیزنـد، و رفاه امویان و بیچارگی و بـدبختی افراد دیگر را به رخ بکشـند، در این موقع مأموران سلطه، وضع حاکم را از طریق تقدیر الهی توجیه نموده و این آیه را تلاوت می کردند: (وَإِنْ مِنْ شَیْء إِلاّ عِنْدَنا خَزائِنُهُ وَما نُنَزِّلُهُ إِلاّ بِقَدَر مَعْلُوم)(حجر/۲۱).

----

۱ . طبقات ابن سعد، ج۷، ص ۱۶۷. ۲ . تهذیب التهذیب:۹/۹۸ـ۴۶.

-------------- صفحه ۲۰

«چیزی نیست مگر این که خزینه هـای آن نزد مـا است و آن را به انـدازه معینی فرو می فرستیم». مردی به نام احنف بن قیس به خود جرأت داد و چنین گفت: خـدا روزی بنـدگان را به طور عادلاـنه میان آنان تقسـیم کرده است این شـما امویان جبّار هستیـد که میان آنان و ارزاقشان حائل شـده ایـد.(۱) ۱۰. ابن المرتضـی در طبقـات المعتزلـهٔ می گویـد: مـذهب جبر، در زمان حکومت معاویه و آل مروان در میـان مسـلمانان گسترش یـافت و این یـک انـدیشه نوظهوری است که مستند به امویهـا است که روش آنـان خداپسـندانه نیست.(۲) در این جـا برای توضیـح گفتار بایـد گفت: مسأله جبر به یکی از دو صورت مطرح بود: ۱. به صورت یک اندیشه فلسفی دور از سیاست. ۲. به صورت یک مـذهب رسـمی. آنچه در زمان امویان رخ داد، همان دومی بود و گرنه اصل اندیشه جبر در میان مشرکان پیش از اسلام بوده و گاهی نیز در افکار و اندیشه برخی از صحابه جوانه می زد.

----

۱ . الخطط المقریزیهٔ، ج۲، ص ۳۵۲. کشکول شیخ بهاءالدین عاملی، ص ۴۲۹ به نقل از محاضرات راغب. ۲ . طبقات المعتزله، ص ۶، تألیف احمد بن یحیی بن مرتضـی معتزلی. قبل از وی این مطلب را قاضی عبدالجبار در کتاب خود «المغنی» از ابوعلی جُبایی نقل کرده است. که اوّلین کسـی که از اندیشه جبر طرفداری کرد معاویه بود، او همه کارهای خود را نتیجه قضاء و قدر الهی می دانست و بدین وسیله در مقابل مخالفان عذرخواهی می کرد و از آن پس این اندیشه در زمامداران اموی رواج یافت ج۸، ص ۴. صفحه ۲۱

پیشگامان اختیار در صدر اسلام

اگر سلطه اموی در اشاعه اندیشه جبر موفق بود ولی در برابر آنان علی(علیه السلام)و علویان و دیگر مسلمانان به دور از سیاستهای وقت، اندیشه اختیار و آزادی بشر را در اعمال و سرنوشت خود، در میان جوامع اسلامی رواج داده و به شدت از جبری گری انتقاد می نمودند. اندیشه آزاد بودن انسان نه به معنی نفی قضاء و قدر الهی است که هیچ مسلمان آشنا به قرآن و حدیث نمی تواند آن را انکار کند و نه به معنی تفویض و وانهادگی و به خودواگذاری انسان است و این نوع تفسیر برای اختیار که معتزله بر آن گرویده اند، عکس العمل عقیده به جبر بود که امویان و برخی از خلفاء عباسی در ترویج آن می کوشیدند، بلکه عقیده به اختیار، در عین عقیده به تقدیر و در عین عقیده به وابستگی انسان به خدای واجب (در وجود و فعل) می باشد و مشروح این بحث ها در آینده خواهد آمد. هر چند بر گروهی از پیشگامان اختیار و پرچمداران مخالفت با جبر، در عصر خود و پس از درگذشت، برچسب انکار قضاء و قدر یا وانهادگی انسان به خود زدند، ولی با توجه به این که طرفداران جبر، همه نوع وسیله تبلیغ در اختیار داشت و به خاطر دوری از تقوا، از نثار تهمت خودداری نمی کردند، می توان گفت این گروه به خاطر پافشاری در نظریه اختیار و آزادی انسان، قربانی چنین تهمتها شدند، زیرا بسیار بعید است که در یک محیط اسلامی ـ در آغاز قرن دوم اسلامی که هنوز مکاتب فلسفی و کلامی به صورت منظم پی ریزی نشده بود ـ گروهی پیدا شوند که منکر اصل قضاء و قدر گردند و یا انسان را موجود وانهاده به خود و واگذار شده به خویش و بی نیاز از خدا در

------------- صفحه ۲۲

افعال خود، بیندیشند. اینک برای آشنایی با پیشگامان اندیشه اختیار ـ که اساس برنامه های مربوط به سعادت و خوشبختی انسان و رمز و نفوذ تعلیم و تربیت است ـ اسامی برخی از آنان را در این جا می آوریم. ۱. معبد جُهَنی: وی شاگرد حسن بصری است و گفتگوی او را با استادش قبلاً یادآور شدیم، ترجمه نگاران او را متّهم به نفی «تقدیر» نموده و یادآور شده اند که او این اندیشه را از یک فرد نصرانی اخذ نموده است ولی به نظر می رسد که این گفتار، اتّهامی بیش نباشد. ذهبی درباره او می گوید: صدوق فی نفسه(فرد راستگویی است) ابن معین او را توثیق کرده و در نبرد با حجاج، کشته شد.(۱) ۲. غیلان بن مسلم دمشقی: او علم کلام را از فرزند محمد حنفیه به نام «حسن» آموخت و به خاطر برافراشتن پرچم مخالفت با امویان در دوران «هشام بن عبدالملک» کشته شد.(۲) ۳. واصل بن عطاء(ت ۸۰ـ م۱۳۱) وی علم کلام را از فرزند دیگر محمد حنیفه به نام «عبداللّه» آموخت، و در مسأله حکم مرتکب کبیره با حسن بصری مخالفت کرد، و از حلقه درس او جدا گردید و از آن روی، لقب اعتزال به خود گرفت، و به شاگردان او لقب معتزله دادند. اینها اسامی برخی از پرچمداران اصل اختیار، در اواخر قرن اوّل و اوائل قرن دوم است و آنچه می توان به آنان نسبت داد، مسأله مخالفت با جبری گری

----

۱ . میزان الاعتدال، ج۴، ص ۱۴۱. ۲ . طبقات المعتزله، ص ۲۸ ;الخطط المقریزیه، ج۲، ص ۳۴۵.

------------- صفحه ۲۳

است، نه مخالفت با قضاء و قدر و نه مسأله وانهادگی انسان به خود و اگر پس از مرور زمان در مکتب اعتزال، اندیشه وانهادگی انسان به خویش پرورش یافت، نمی توان آن را به این افراد نسبت داد، زیرا مکتب اعتزال روز نخست، دارای اصول و ضوابط خاصی نبود بلکه به مرور زمان بر اصول آن افزوده شد و در زمان جبائیان (ابوعلی و ابوهاشم) که از شخصیتهای برجسته معتزله در اوائل قرن چهارم می باشند، به صورت یک مکتب کامل درآمد. و اگر ابن المرتضی در کتاب طبقات المعتزله افراد یاد شده را از مشایخ معتزله شمرده، به خاطر وحدت نظری است که این گروه در نفی جبر با همه ائمه اعتزال داشته اند، و گرنه نمی توان گفت: اصول اعتزال که در قرن سوم و چهارم انسجام یافت در اندیشه این گروه جای گرفته بود. به خاطر همین اصل، «ابن المرتضی» در

«طبقات المعتزله»، امیر مؤمنان و فرزنـدان او را از پایه گذاران مکتب اعتزال معرفی کرده است، در حالی که روشن است مقام امام و انظار او با آنچه که معتزله اواخر می گویند تفاوت بارز و روشـنی دارد. آری به گواهی تاریخ، مشایخ پیشین اعتزال دو اصل اساسی خود را از خطبه های امیرمؤمنان اخـذ کرده انـد، این دو اصل عبارت انـد از: ۱. عـدل خـدا و تنزیه او از ظلم ۲. توحیـد و تنزیه او از تشبیه به مخلوق و اگر سـخنان امام در این مورد نبود، این گروه رابطه ای با این دو اصل پیدا نمی کردند و در سایه اصل نخست بود که بر اختیار و نفی جبر پافشاری کردند و آن را مخالف عدل خدا دانستند و در سایه اصل دوم بود که در طریق

--------------- صفحه ۲۴

نفی «جهت» و «تجسّم» و «حرکت» و «اعضاء» از خدا کوشیدند و با اهل الحدیث که غالباً گرایشهایی به تجسّم داشتند، به مخالفت برخاستند و از قدیم الایّام گفته اند: اَلْجَبْرُ وَالتَشْبیهُ أُمَویان، والْعَدْلُ وَالتَّوحیدُ عَلَویانِ. در لسان هیچ یک از صحابه پیامبر(صلی الله علیه وآله وسلم) مسأله اختیار و این که قضاء و قدر تأثیری در اختیار انسان نمی گذارد، مانند امام علی(علیه السلام) مطرح نشده است و امام به هنگام بازگشت از صفین گفتگویی با یکی از یاران خود دارد که فشرده آن را در این جا و گسترده آن را در محل خود نقل خواهیم کرد. از امـام سؤّل می کنـد: أکانَ مَسیرُنا إلَی الشّامِ بِقَضاء مِنَ اللّه وَقَدَر؟ آیا سـفر ما به شام به حکم قضاء الهی و تقـدیر او بود؟ امام در پاسـخ او ـ در حالی که اصل تقـدیر را صـحیح می دانـد و آن را منافی با اختیار نمی اندیشـد ـ می فرماید: لَعَلَّکَ ظَنَنْتَ قَضـاءً لازماً وَقَدَراً حاتِماً وَلَوْ کانَ ذلِکَ لَبَطَلَ الثَّوابُ وَالْعِقاب وَسَقَطَ الْوَعْد وَالْوَعیـدُ.(۱) تـو گمـان کردی که قضـا و قـدر الهی به صـورت یـک تقـدیر لازم و الزامی است اگر چنین باشـد پـاداش و کیفر، وعـده ووعیـد باطـل می گردد. ابن المرتضـی در طبقـات المعتزلهٔ، از گروهی از صحابه، سخنانی نقل می کند که همگی حاکی از اصالت نظریه اختیار و مردود بودن مسأله جبر است

----

۱ . نهج البلاغه، صبحی صالح، بخش حکمت، شماره۷۸.

--------------- صفحه ۲۵

و مـا برای تکمیـل بحث آن را به صورت اختصـار نقل می کنیم: ۱. فردی را کـه دزدی کرده بـود نزد خلیفه دوم آوردنـد او از دزد سؤال کرد که چرا مرتکب دزدی شـده ای؟ سارق در پاسـخ گفت: قَضَـی اللّهُ عَلَیَّ، یعنی این عمل بر اساس قضاء الهی از من صادر شده است، خلیفه دسـتور داد تا دست او را قطع کرده و چند ضـربه شـلاق هم بر او بزنند و هنگامی که از علت این حکم سؤال شـد گفت: قطع کردن دست به خاطر سرقت و دستور شلاق به خاطر دروغی است که به خدا نسبت داد(چون گفت عمل دزدی به خاطر قضاء الهی بوده است). ۲. به عبداللّه عمر گفته شد برخی افراد، مرتکب کارهای ناپسـندی چون زنا، شـرب خمر، دزدی و قتل نفس شده آنگاه می گویند این کارها در علم ازلی الهی، ثابت بوده و بنابراین ما را چاره ای جز انجام آن نبوده است، «عبداللّه بن عمر» از این سـخن به خشم آمده گفت: سـبحان اللّه العظیم، علم الهی به این افعال تعلق داشته است، لکن آنان را بر انجام آنها مجبور نکرده است و سـپس اضافه کرد که پـدرم از رسول خـدا(صـلی الله علیه وآله وسـلم)روایت کرد که تعلق علم خداونـد به افعال انسان مانند آسـمان و زمین است پس همان گونه که کسـی را یارای خروج از آسـمان و زمین نیست از علم الهی هم خارج نتوانـد شـد و همان گونه که آسمان و زمین انسان را مجبور به ارتکاب گناه و به کارهای ناشایسته نمی کند، علم الهی هم موجب سلب اراده و اختیار و مجبور شدن انسان در انجام گناه نمی گردد.(۱) تا این جا توانستیم چهره مسأله را در عصر رسالت و قرن نخست و اوائل

----

۱ . طبقات المعتزله، ص ۹ـ۱۲.

--------------- صفحه ۲۶

قرن دوم ترسیم کنیم اکنون لازم است به سیر تاریخی مسأله در اعصار بعدی بپردازیم. جبر در عصر تدوین حدیث

اگر چه حکومت امویـان در گسترش جبر در میان مسلمانان عامل مؤثّری بشـمار می رود، ولی علت گسترش، منحصـر به آن نبوده، بلکه عامـل دیگری در این مـورد از تـأثیر بیشـتری برخـوردار می باشـد، و آن احـادیث قَـدَر است که در میـان مسـلمانان به صورت احادیث نبوی شایع گردید و قرن دوم اسـلامی که عصر تدوین حدیث است، شاهد پخش آن می باشد. احادیث قَدَر، کوچک ترین تفاوتی با قول به «جبر» نـدارد، و برای آگاهی نمونه هایی را نقل می کنیم و در بخش قضا و قدر از نظر قرآن و حدیث پیرامون آنها گفتگوی گسترده ای خواهیم داشت. ۱. مسلم در صحیح خود نقل می کند: فرشته ای که مأمور نطفه ها، در رحم مادر است، عرض می کند خدایا این فرد شـقی است یا سـعید، آنگاه نوشته می شود و کردار و اجل و روزی او ثبت می گردد، و نامه زندگی، پیچیده می شـود، نه بر آن افزوده می گردد و نه از آن کاسـته می شود.(۱) ۲. باز مسـلم نقل می کند: آنگاه که خدا انسان را در رحم مادر آفریـد، او را شـقی و یـا سـعید می آفرینـد و هیـچ انسـانی نیست مگر آن که جایگـاه او در ازل در بهشت و یـا دوزخ نوشـته شـده و سعادت و بدبختی او تعیین گشته است.(۲)

---

۱ . صحیح مسلم، ط محمد علی صبیح، ج۸، ص ۴۶. ۲ . مدرک پیشین، ص ۴۷.

--------------- صفحه ۲۷

۳. بخاری نقل می کند خدا فرشـته ای را برمی انگیزد و درباره چهار موضوع به او دستور می دهد، روزی، اجل، شقاوت و سعادت، به خـدا سوگند هر یک از شـما مرتکب عملی می شود که اهل آتش آن را انجام می دهند، و به اندازه ای پیش می رود که میان او و آتش بیش از یک ذراع فاصـله نمی باشد، در این موقع تقدیر الهی سبقت می گیرد و این مرد، کار اهل بهشت را انجام می دهد و وارد بهشت می شود، بر عکس، گاهی انسان، عمل اهل بهشت را انجام می دهـد به گونه ای که میان او و بهشت بیش از یک یا دو ذارع فاصله نمی باشد، در این لحظه تقدیر، بر عمل پیشی می گیرد و او کاری از کارهای دوزخیان انجام می دهد و وارد دوزخ می شود.(۱) این سـنخ از احـادیث در صـحاح و مسانیـد، بیش از آن است که در اینجـا نقـل شود، شـکی نیست که اگر مضامین اینها را تصـدیق کنیم جز جبر نتیجه دیگری عایـد ما نمی شود، زیرا مفاد و مضـمون آنها این است که قضاء و قـدر به قـدری سـرنوشت ساز است که هرگـاه انسـان در یـک قـدمی دوزخ یـا بهشت قرار گرفت و می رفت که از اهـل یکی از آن دو بشود، قَـدَر به عنوان یک عامـل سـرنوشت ساز و تعیین کننـده از جایگاه خود حرکت کرده و مسیر او را عوض می کنـد، و او را وارد جایگاهی می سازد که برای آن آفریـده شـده است، چقـدر زیبـا و شایسته بود در نقل این احادیث، اصـلی رعایت می شـد و آن عرضه احادیث بر قرآن تا محدثان اسـلامی پس از نقل و ثبت در کتب حدیثی، در صورت مخالفت، از پذیرفتن مضـمون آن معذور باشند. آیا می توان گفت این روایات با قرآن مطابق است؟ در حالی که قرآن خود

---

۱ . صحیح بخاری، ج۸، باب قدر، ص ۱۲۲.

--------------- صفحه ۲۸

بشـر را مسئول سرنوشت خویش و تعیین کننده آن می داند، و خدا را هدایتگر و نشان دهنده راه سعادت و شقاوت، معرفی می کند چنـان که می فرمایـد: (إِنّـا هَـدَیْناهُ السَّبیلَ إِمّا شاکِراً وَإِمّا کَبیراً)(دهر/۳). «مـا طریق حق و باطـل را به انسـان ارائه دادیم (او بـا کمـال آگاهی و اختیار در مقابل نعمتهای الهی)شکرگزار و یا در مقابل آن کفران میورزد». وباز می فرماید: (قُلْ إِنْ ضَلَلْتُ فَإِنَّما أَضِلُّ عَلی نَفْسی وَإِنْ اهْتَدیْتُ فَبِما یُوحی إِلَیَّ رَبِّی إِنَّهُ سَمیعٌ قَریبٌ)(سبأ/۵۰). «بگو اگر گمراه شدم بر ضرر خویش گمراه شده ام و اگر هدایت یـابم به خـاطر چیزی است که خـدایم بر من ابلاغ می کنـد، او شـنوا و نزدیک است». در این آیه، کاملاً ضـلالت، از آن خود بشـر، دانسته شده، نه از آنِ تقدیر خدا به طوری که اگر انسانی در یک قدمی بهشت قرار گرفته باشد، فوراً به خاطر تحکیم قَدَر، به وادی

ضلالت کشیده شود. نویسندگان غربی و مسأله جبر در اسلام

در اینجا نکته ای شایان توجه است و آن این که بیشتر غربیان، اسلام را به عنوان آیین جبر معرفی کرده اند و گاهی پیشرفت اسلام را از این طریق تفسیر می کنند که سربازان اسلام مجهّز به عقیده جبر بوده اند. علت چنین تفسیر و چنین نسبت، مطالعه کتابهای کلامی اشاعره است که به طور گسترده در گوشه و کنار ممالک اسلامی در دسترس خاورشناسان

------------- صفحه ۲۹

بوده است و در این کتابها هر چند نظریه جبر مردود شناخته شده است و نظریه کسب مطرح گردیده، لکن حقیقت کسب، چیزی جز جبر نیست. برای (۱)آن که این گفتار خالی از سند نباشد جمله ای را که نویسنده معروف آمریکایی به نام «واشنگتن اورنگ» در کتاب خود آورده است در اینجا یادآور می شویم، وی در کتابی که درباره پیامبر(صلی الله علیه وآله وسلم) انتشار داده است چنین می نویسد: محمد برای پیشرفت امور جنگی خود، از این قاعده استفاده کرده، زیرا به موجب این قاعده، هر حادثه ای که در جهان رخ می دهد، قبلاً در علم خدا مقدّر بوده، و پیش از آن که در جهان به وجود آید، در لوح محفوظ ثبت گردیده و سرنوشت هر کس قبلاً تعیین شده است و به هیچ وسیله نمی توان آن را مقدّم و مؤخر ساخت. مسلمانان معتقد به این اصل، هنگام نبرد، بدون بیم و هراس، خود را به صف دشمنان می زدند. در نظر آنان مرگ در جنگ مساوی با شهادت بود و بهشت را نصیب انسان می ساخت. بدین جهت اطمینان داشت که اگر کشته شوند و یا بر دشمن غلبه یابند، در هر صورت پیروز شده اند.(۲) جبر به نام اختیار در قرن چهارم

نشر روایات تقدیر در میان اهل سنت، اگر موجب گسترش عقیده جبر در قرن دوم و سوم گردید، ولی در آغاز قرن چهارم، عقیده جبر به صورت دیگری تجلی کرد، هر چند نام اختیار را با خود یدک می کشید.

----

۱ . شرح عقیده طحاویه، ص ۱۲۵ و در همین فصل، به گونه ای در آن بحث خواهیم نمود. ۲ . حیات محمد تألیف دکتر محمد حسنین هیکل، ط مصر، ص ۵۴۹.

------------- صفحه ۳۰

شیخ ابوالحسن علی بن اسماعیل اشعری(ت۲۶۰م۳۲۴) که از شاگردان ابوعلی و ابوهاشم جبّائی بود، ناگهان از مکتب اعتزال بازگشت و به منهج اهل حدیث و حنابله پیوست و در یکی از روزهای جمعه در مسجد جامع بصره بر بالای منبر قرار گرفت و خطاب به مردم گفت: هر کس مرا شناخته است، شناخته است و آن کس که مرا نشناخته، من خود را معرفی می کنم: من علی بن اسماعیل اشعری هستم، معتقد بودم که قرآن مخلوق است، و خدا با دیدگان، دیده نمی شود، و کارهای بد را انسان، خود انجام می دهد، هم اکنون از همه این عقاید روی برگردانیده از این پس مکتب اعتزال را نقد نموده و اشکالات آن را بیان خواهم کرد.(۱) اشعری که مدتها در مکتب اعتزال رشد و نمو کرده بود، نمی توانست خود را با تمام عقاید حنابله و اهل الحدیث، وفق دهد، زیرا از نظر فکری با آنان فرق روشنی داشت، شخصی بود که قریب ۳۰ سال در علم کلام با شیوه مکتب معتزله کار کرده و بالأخره نمی توانست قدرت و اختیار انسان را در کارهای خود به کلی نادیده گیرد و از طرف دیگر به عللی، مکتب اعتزال را ترک گفته و موافقت خود را با مکتب حنابله و اهل الحدیث اعلام داشته بود. در این کشمکش، در موارد زیادی عقاید اهل الحدیث را تعدیل کرد و به اصلاحات ظاهری آن پرداخت، و یکی از آن موارد، افعال انسان است، و از حنابله این اصل را پذیرفت که خالق همه چیز خدا است و هر جا پای تأثیر و ایجاد به میان آید، باید مؤثر و پدید آورنده آن را خدا دانست و از آن جمله

----

۱ . وفیات الأعیان، ج۳، ص ۲۸۵ شماره ترجمه۴۲۹، فهرست ابن ندیم تحت عنوان ابن ابی بشر، ص ۲۵۸.

--------------- صفحه ۳۱

افعال انسان است که بایـد مبـدأ پیدایش و مؤثّر در آنها را خدا دانست و گفت: افعال انسان مخلوق خدا است. به دیگر سـخن: برای آن که اصـل توحیـد در خـالقیت رعـایت شود، سازمان علل و معالیل را در جهان انکار کرد، و برای همه پدیـده های جهان بیش از یک علت مباشری قائل نشـد و باور و اعتقادش این شـد که خدا، علّت بلا واسطه تمام پدیده های زمینی و آسـمانی است، و هرگز آثار موجودات به هیچ نحوی(اصـلی و تبعی) مسـتند به خود آنها نیست، بلکه مستقیماً با ایجاد خدا پدید می آیند و در این مورد، از اصطلاح خاص و معروفی به نام «عادهٔ اللّه» کمک گرفته و گفت: مشیّت خـدا بر این تعلّق گرفته است که مثلاً پس از وجود آتش، شخصـاً حرارت ایجاد کنـد و مؤثّر خود او است، و آتش، تنها محل تحقّق این اثر است. این اصل (عادهٔ اللّه) درباره همه پدیـده های هستی جاری است و بنابراین شامل افعال انسان نیز می گردد. و درباره انسان می گویـد: آنگاه که انسان فعلی را اراده کنـد، خدا آن فعل را ایجاد می کنـد و به آن تحقق می بخشـد. و پس از بررسـی این اصل، نتیجه آن را با فطرت و وجدان در مورد کارهای انسان مخـالف یافت، زیرا هر انسان سالمی در نهاد خود، میان حرکت دست انسان مرتعش و حرکت دست انسان سالم، فرق می گـذارد و در صورت دوم، قـدرت و اراده انسان را در پیدایش حرکت دست، مؤثر می داند و حال آن که مقتضای اصل نخست و این که همه پدیده ها و همه حرکتها و سکون ها

--------------- صفحه ۳۲

بـدون واسطه مربوط به خـدا است، این است که نسبت هر دو حرکت به انسان یکسان باشد. اشـعری برای حلّ این تضاد، اصـطلاح جدیـدی را بـه کـار بُرد و آن همـان اصـطلاح معروف «کسـب» اسـت و گفت: خـدا خـالق افعـال بشـر است و انسـان کـاسب آن، و مسـئولیت انسان، به خاطر کاسب بودن او است. و به این صورت به گمان خود مشـکل یاد شـده را حل کرد. ما در بحثهای آینده به تفصـیل پیرامون اندیشه «کسب» سخن خواهیم گفت و روشن خواهیم کرد که این نظریه، پنداری بیش نیست و در زمینه افعال انسان غیر از خلقت و ایجـاد، واقعیتی به نـام «کسب» وجود نـدارد تـا انسان، مسـئول افعال خود از نظر کسب باشـد و حقیقت نظریه کسـب همان نظریه جبر اهل الحـدیث است، هر چنـد به نام فریبنده کسب مطرح می شود. این مطلب را برخی از محققان مکتب اشـعری نیز اعتراف کرده اند.(۱) مکتب اشـعری هر چنـد در حال حیات او، هواداران چنـدانی پیدا نکرد، ولی به تدریج این مکتب جای مکتب اهل الحدیث را گرفت، و مذهب رسـمی اهل سنت در مقابل معتزله، بشمار آمد وآن چنان گسترش یافت که مقریزی (متوفای ۸۴۵) در خطط خود می نویسد: عقاید اشـعری عقاید رسـمی مسـلمانان است و هر کس بر خلاف آن سخن بگوید، خون او هدر و احترام مال او از بین می رود.(۲)

----

۱ . شرح عقیده طحاویه، ص ۱۲۵. ۲ . خطط مقریزی، ج۲، ص ۳۶۰.

--------------- صفحه ۳۳

تا قرن چهاردهم، تب جبر، محیط های اسـلامی را فرا گرفته و مکتب اشـعری بی چون و چرا مورد تأییـد دانشـمندان اهل سـنت بود.

استاد فقید مصر عبده و نظریه جبر

نخستین کسـی که این سدّ را شـکست و مذهب اختیار را در محیط اهل سـنّت عنوان کرد و از آن جانبداری نمود، استاد فقید، شیخ محمد عبده(۱۳۲۳ـ۱۲۶۶) بود که در رساله توحید خود آشـکارا با عقیده جبر مخالفت نمود و آن را مخالف با ندای فطرت و درک خرد و شـرایع آسـمانی دانست، در اینجا به ترجمه گفتاری از وی می پردازیم: «خرد همان طور که بر وجود انسان گواهی می دهد، همچنان درک می کند که او در کارهای خود نیز مختار و آزاد است، او نتیجه کارهای خود را می سنجد، و با اراده خود نقشه آنها را می ریزد، آنگاه با قدرت خود، آن را ایجاد می نماید و انکار این مطلب مساوی با انکار وجود اوست... شرایع آسمانی و تکالیف

دینی، بر پایه اختیار استوار است... مسأله احاطه علم و اراده مسأله ای است غامض و عقول افراد، به واقعیت آن نائل نمی گردد و هرگز نمی توان به خاطر این مسأله مشکل از یک اصل بدیهی که همان اختیار انسان است، دست برداشت... مسلمانان و مسیحیان در این باره، سخنان زیادی گفته اند، آنان به سه فرقه تقسیم شده اند: ۱. کسانی که انسان را نسبت به کارهای خود مستقل مطلق تصور کرده و این یک نوع غرور است. ۲. کسانی که طرفدار جبر بوده، علم و اراده خدا را بر همه چیز حاکم می دانند.

-------------- صفحه ۳۴

۳. گروهی که در حقیقت به جبر گراییده اند ولی از اسم آن تبری جسته اند(مقصود مسلک اشعری است). این نظریه ها موجب هدم شریعت و محو تکالیف و ابطال حکم خرد می باشند.» آنگاه نظریه امام الحرمین را یادآور شده است.(۱) ما نظریه امام الحرمین را در مسأله خلق اعمال در جایگاه خود بیان نموده و یادآور خواهیم شد، که نظریه او در میان اشاعره، مطابق نظریه فلاسفه الهی و مؤکِّد مختار بودن انسان است. استاد فقید مصر، عبده به خاطر دوری از محیط های شیعی از عقیده امامیه در مورد افعال انسانی آگاه نبوده و لذا عقاید مسلمانان را در سه گروه فوق منحصر نموده است و اگر او با احادیث اهل بیت پیامبر(صلی الله علیه وآله وسلم) و کتب کلامی شیعه آشنایی داشت مسأله را بهتر از این می شکافت و احاطه علم و اراده خدا را مایه جبر نمی اندیشید و حل آن را از غوامض نمی شمرد. شاید بتوان این نکته را قاطعانه ابراز نمود که تحوّل فکری «عبده» مولود ممارست و آشنایی او با نهج البلاغه بوده است که در موقع تبعید به بیروت، برای او دست داد و تا آن روز از وجود چنین کتابی اطلاع نداشت و در همان تبعیدگاه شرحی بر آن نوشت(۲) و اتفاقاً همزمان با آشنایی با نهج البلاغه رساله توحید را نیز در تبعیدگاه نگاشت و اگر با این منبع عظیم معارف اسلامی، انس پیدا نمی کرد، نمی توانست فکر خود را از زندان عقیده جبر آزاد سازد و در مسائل عقیدتی آزادنه بیاندیشد.

----

۱ . رسالة التوحید، ص ۶۱. ۲ . به مقدمه رساله توحید مراجعه شود.

-------------- صفحه ۳۵

سیر جبر در اروپا

بعد از آشنایی اجمالی با سیر جبریگری در شرق، اینک نظری نیز به سیر اندیشه جبر در میان غربیان بیفکنیم: اندیشه جبر در میان آنان پس از رنسانس جوانه زد و بارزترین آن جبر تاریخی است که در فلسفه مارکس به چشم می خورد. فلسفه ماتریالیسم دیالکتیک که بر پایه اصول چهارگانه: ۱. حرکت، ۲. تضاد، ۳. تأثیر متقابل، ۴. جهش یا تبدیل کمیت به کیفیت، استوار است، نتیجه ای جز جبریگری ندارد زیرا به عقیده آنان این اصول نه تنها بر پهنه هستی حاکم است، بلکه افعال انسان و تحوّلات اجتماعی بشر نیز محکوم آن می باشد و جهان و افعال بشر، تحت این اصول پیش می رود و انسان مختارنما در چنگال این قوانین، مبدأ حرکتها و فعالیتها می باشد. البته اندیشه جبر در جهان غرب منحصر به این مکتب نیست، بلکه برخی، مسأله مثلث شخصیت انسان را مایه مجبور بودن او در زندگی تلقی کرده اند، مقصود از آن مثلث، عوامل: وراثت، فرهنگ و محیط زندگی است. همچنان که برخی از فلاسفه غرب که اندیشه الهی داشته اند، نیز در افعال انسان شیوه جبر را برگزیده اند و طرز فکر آنان، در رابطه با قانون علیّت و معلولیت، همان طرز فکر اشاعره است که در آینده، آنگاه که پیرامون نظریه «کسب» بحث می کنیم، این مطلب را نیز یادآور خواهیم شد.(۱)

----

۱ . سیر حکمت در اروپا، ج۲، ص ۲۴ شرح حال مالبرانش.

-------------- صفحه ۳۶

روی این بیان، در غرب با سه نوع جبر روبرو می شویم که دو نوع آن مادی، و یک قسم آن الهی می باشد. با توجه به آنچه بیان

شـد، روشن می شود: همان گونه که یک فرد الهی می توانـد به یکی از دو مکتب (جبر یا اختیار) گرایش پیدا کند، یک فرد مادی نیز ممکن است یکی از این دو اندیشه را داشـته باشد، لکن در کتابهای کلامی ما پیوسته پیرامون جبر از نظر نخست بحث شده است و از جبر مادی سـخن به میان نیامده است و لکن ما در تشریح مکاتب جبر، جبری مادی را نیز مورد بررسی قرار خواهیم داد. تا اینجا با سیر تاریخی جبر و پاره ای از عوامل آن آشنا شدیم، اکنون شایسته است با سیر تاریخی اندیشه اختیار در میان عقاید بشر و عوامل آن و مکاتب مختلفی که در تفسیر آن پدید آمده است آشنا گردیم. جایگاه اختیار در عقاید بشر

اختیـار انسـان، مفهوم پیچیـده ای نیست که به شـرح آن بپردازیم، حقیقت اختیـار بـا مقـایسه دو گونه حرکت دست (حرکت دسـت مرتعش و حرکت دست سـالم) کاملاًـ روشن و نمایان است در این جا به نقل گفتار جلالالـدین بلخی اکتفا میورزیم: این که گویی این کنم یا آن کنم *** این دلیل اختیار است ای صـنم برای نظریه اختیار، نمی توان مبدأ تاریخی مشخصی را نشان داد، زیرا اختیار یـک انـدیشه انسانی است که از درون او سرچشـمه می گیرد، و به اصـطلاح نـدایی است که انسـان آن را از درون، می شـنود و از روزی که انسان در روی زمین

------------- صفحه ۳۷

به صورت یک موجود مُدرِک پدیـد آمد، پیوسـته، فطرت او این ندا را سـر داده و او با گوش جان آن را می شـنید. بنابراین فطرت ووجـدان یکی از عوامـل ظهـور ایـن انـدیشه بر صـفحات ذهـن متفکران بشـمار می رود. اگر از وجـدان و فطرت صـرف نظر کنیم خردمندان جهان که برای زندگی فردی و اجتماعی انسان، اصولی را ارائه داده اند، طرفدار اصل اختیار بوده اند، زیرا بدون پذیرفتن اصل اختیار، هر نوع قانونگذاری و بازخواست و کیفر و پاداش، بیهوده و لغو می باشد. اصولاً اساس تمام شـرایع الهی بر اصل اختیار اسـتوار است و هـدف نهـایی شـرایع آسـمانی، تربیت و تهـذیب نفوس انسانها است، اگر تمام شـئون انسان از پیش ساخته و پرداخته است و او باید به طور اجبار، طریق مشخصـی را طی کند و سر سوزنی نمی تواند از آن تخطّی نماید، در این صورت بعثت پیامبران، بی اثر و بیهوده خواهـد بود. فیض الهی که به نام شـریعت از زمان نوح(علیه السـلام) آغاز شده و همه پیامبران الهی بر تزکیه و تعلیم افراد بشـر اهتمام ورزیـده اند، بر صـحت و قبول این اصل، اسـتوار است و آن این که تمام انسانها قابل تزکیه و تربیت می باشـند و با دریافت تعالیم والای پیامبران الهی، می تواننـد خود را به عالیترین مقامات انسانی برسانند. پیامبران الهی، علم و اراده خدا را محیط و قدیم می دانند و همه چیز را نوشـته در لوح محفوظ معرفی می کنند و آشـکارا می گویند: (ما أَصابَ مِنْ مُصِـیبَهٔ فِی الأَرْضِ وَلا فِی أَنْفُسِکُمْ إِلاّ فِی کِتاب مِنْ

------------- صفحه ۳۸

قَبْلِ أَنْ نَبْرَأَها إِنَّ ذلِکَ عَلَی اللّهِ یَسِـیرٌ).(۱) «هیـچ مصـیبتی در زمین (مانند زلزله، سـیل، قحطی) رخ نمی دهد و یا بلایی متوجه جان شمـا نمی شود مگر پیش از آن که آن را پدیـد بیـاوریم در کتـابی (لوح محفوظ) هست این کـار برای خـدای آسـان است». ولی با اعتراف به چنین علمی ،آنـان اختیـار و آزادی انسان را نیز در انتخاب راه حق و باطل اعلام می دارنـد و شـعار همگان این است: (إِنّا هَـدَیْناهُ السَّبیلَ إِمّا شاکِراً وَإِمَّا کَفُوراً) (انسان/۳). «راه حق و باطـل را ارائه کردیم او(انسـان) یـا سپاسـگزار است و یا کافر به نعمت». بنابراین، پیامبران الهی که به صورت امواج هدایتهای الهی در اجتماع بشر نمایان بودند، خود منادیان اختیار و دعوتگران به حریت و آزادی به شـمار می رونـد. در میـان مسـلمانان قرآن و احـادیث پیـامبر و خانـدان گرامی او، بر اختیار انسان تکیه کرده و هرگز او را مجبور بر اعمال و انتخاب یک راه نمی دانند اینک برای نمونه آیات و احادیثی را یادآور می شویم: آیات

۱. (قَدْ جائَکُمْ بَصائِرٌ مِنْ رَبِّکُمْ فَمَنْ أَبْصَرَ فَلِنَفْسِهِ وَمَنْ عَمِیَ فَعَلَیْها وَما أَنَا عَلَیْکُمْ بِحَفِیظ) (انعام/۱۰۴).

----

۱ . مصـیبتی در زمین به شما اصابت نمی کند و حادثه ای متوجه جان شما نمی گردد، مگر این که قبلًا در کتابی پیش از آن که آن

را بیافرنیم (نوشته شده است) این کار برای خدا آسان است.(حدید/۲۲).

--------------- صفحه ۳۹

«اسباب بصیرت از جانب خدا به سوی شما آمده است هر کس بصیرت یابد به سود او است و هر کس کور بماند به ضرر او است و من نگهبان شما از عذاب خدا نیستم». ۲. (لِیَهْلِکَ مَنْ هَلَکَ عَنْ بَیِّنَهْ وَیَحْیی عَنْ بَیِّنَهْ وَإِنَّ اللّهَ لَسَمیعٌ عَلیمٌ)(انفال/۴۲). «تا آن کس که هلاک شـدنی است پس از اتمام حجت هلاک شود، و آن کس که شایسـته زندگی است با اتمام حجت زنده بماند». ۳. (إِنّا هَدَیْناهُ السَّبیلَ إِمّا شاکِراً وَإِمّا کَفُوراً) (دهر/۳). «ما او را به (نشانه های ایمان و کفر) هدایت کردیم او یا سپاسگزار است و یا کافر به نعمت». ۴. (مَنِ اهْتَدی فَإِنَّما یَهْتَدی لِنَفْسِهِ وَمَنْ ضَلَّ فَإِنَّما یَضِلُّ عَلَیْها)(اسراء/۱۵). «هرکس هدایت پذیرد به سود خویش هدایت پذیرفته و هر کس گمراه شود به ضـرر خویش گمراه شده است. ۵. (کُلُّ امْرِئ بِما کَسَبَ رَهینٌ)(طور/۲۱). «هر فردی در گرو عملی اسـت که به دسـت آورده است». ۶. (إِنّمـا تُجْزَوْنَ ما کُنْتُمْ تَعْمَلُونَ)(طور/۱۶). لازم به یادآوری است که ما در یکی از فصـلهای آینـده، دیـدگاه قرآن را درباره اصل اختیار بیان خواهیم کرد. احادیث خاندان رسالت

الف: بنا به عقیده جبر، تکلیف انسان بر ترک گناه، تکلیف به چیزی

--------------- صفحه ۴۰

است که از توانـایی او خـارج است. همچنان که به عقیـده تفویض ووانهادگی انسان به خویش، در صـفحه وجود، کارهایی صورت می گیرد که از قلمرو اراده خـدا بیرون است. امـام در ابطـال هر دو نظریه چنین می فرمایـد: «إِنَّ اللّهَ أَکْرَمُ مِنْ أَنْ یُکَلِّفَ النّاسَ بِما لا یُطیقُونَ ، واللّه أَعَزُّ مِنْ أنْ یَکُونَ فی سُلطانهِ ما لا یُریـدُ».(۱) «خـدا بزرگوارتر از آن است که انسانها را به بیشتر از قـدرتشان تکلیف کنـد، و خـدا گرامی تر و بالاتر از آن است که در قلمرو قدرت او، کاری صورت بگیرد که اراده وی، به آن تعلق نگرفته است». ب: قائلاـن به جبر عقیـده دارنـد که اطاعت انسان از روی جبر و اکراه است، پیروان مکتب تفویض می گوینـد: عصـیان و گناه انسان، با قدرت و سـلطه خود او انجام می گیرد گویا قدرت و سلطه او بر قدرت و اراده الهی غلبه یافته است. امام صادق(علیه السلام) این دو پنـدار نـادرست را مردود شـناخته و می فرمایـد: «اللّهُ عَزَّ وجَلَّ لَمْ یُطَعْ بِإِکْراه وَلَمْ یُعْصَ بِغَلَبَهْ...».(۲) «خداونـد از روی اکراه و اجبار اطاعت نشده است و از روی غلبه (غلبه انسان) مورد نافرمانی و معصیت (انسان) واقع نگردیده است». ج: در حدیثی دیگر، آزادی و اختیار انسان بر اساس نظریه امرٌ بین الأمرین چنین بازگو شده است:

----

۱ . بحارالانوار، ج۵، ص ۴۱. ۲ . مدرک قبل، ص ۱۶.

--------------- صفحه ۴۱

«وُجُودُ السَّبیلِ إِلی إِتیانِ ما أُمِرُوا بِهِ، وَتَرْکِ ما نَهُوا عَنْهُ».(۱) «برای انسان راه انتخاب گشوده است، تا این که اوامر الهی را انجام داده و از نواهی و محرمـات الهی اجتناب نمایـد». د: از آنجا که اعتقاد به تفویض موجب وهن و سـستی در قـدرت الهی است و اعتقاد به جبر، مسـتلزم توصـیف خداونـد حکیم به ظلم است، امام باقر(علیه السـلام)خطاب به حسن بصـری فرمود: «إِیّاکَ أَنْ تَقُولَ بِالتَّفْویضِ فَإِنَّ اللّهَ عَزَّ وَجَلَّ لَمْ یُفَوِّضِ الأَمْرَ إِلی خَلْقِهِ وَهْناً وَضَعْفاً وَلا أَجْبَرَهُمْ عَلی مَعاصِیهِ ظُلْماً».(۲) «مبادا قائل به تفویض شوی، زیرا خداوند ضعیف وناتوان نبود که امر ایجاد و آفرینش را به بنـدگان خود واگـذار نمایـد و نیز بندگان خود را از روی ظلم، بر معاصـی مجبور ننموده است». مکتب تفویض و یا وانهادگی

تا اینجا با ریشه های اندیشه اختیار در میان امت اسـلامی آشـنا شدیم ولی متأسـفانه گروهی از متکلمان اسـلامی بر اثر افراط در نقد انـدیشه جبر و گریز از پی آمـدهای نادرست آن، در درک ماهیّت اختیار انسان راه افراط پیموده و اندیشه تفویض ووانهادگی انسان بـه خویشـتن را مطرح کرده انـد. در این عقیـده، انسـان از نظر وجود قـائم به خـدا است ولی از نظر فعـالیت هـای فکری و کارهـای

جسمانی، مستقل بوده و متکی به خود می باشد.

----

۱ . مدرک قبل، ص ۱۲. ۲ . بحارالانوار، ج۵، ص ۱۷.

--------------- صفحه ۴۲

در این مکتب، انسان نسبت به افعال خود، به صورت سلطانی مستقل درآمده است که در مقابل سلطه حق، اظهار وجود می کند، در قلمرو مُلک و هستی او، اراده فعل و ایجاد چیزهایی را دارد که هرگز انتسابی به خدا ندارند. تفسیر اختیار به این صورت، گرایش به نوعی شرک خفی است و انسان به صورت «اله» مستقل هر چند در دایره کوچک خودنمایی می کند. پیشروی در تفسیر اختیار تا این حد، یک نوع غفلت و ناآگاهی از موقعیت وجود انسان و افعال او در جهان هستی است و به دیگر سخن: نوعی ناآگاهی از ارتباط مجموع جهان به صورت سازمان یافته و سیستماتیک به مقام ربوبی است. و با توجّه به اصول فلسفی که ایجاب می کند همه هستی امکانی، به خدا و علت العلل، قائم باشد. فعل انسان نمی تواند با خدا بی ارتباط بوده و خارج از سلطه و اراده او باشد. اندیشه اختیار در شکل تفویض از مکتب اعتزال سرچشمه گرفته و از پیشتازان این مکتب در قرن دوم اسلامی واصل بن عطاء(ت ۸۰ـ م۱۳۱) را می توان نام برد. البته هرگز نمی توان گفت مکتب تفویض به صورت یک اندیشه پخته و روشن از «واصل» پایه گذار مکتب اعتزال، جوانه زده است، آنچه می توان گفت این است که در اواخر قرن دوم و اوائل قرن سوم، مشایخ اعتزال، اختیار انسان را به صورت تفویض و وانهادگی انسان به خود، مطرح کرده اند.

--------------- صفحه ۴۳

اختیار یا امر بین الامرین

در این میان خاندان پیامبر دست رد بر سینه طرفداران هر دو مکتب زده، جبر و تفویض، هر دو را مردود شمرده اند و افکار مسلمانان را به یک راه وسط که همان «امر بین الامرین» است، هدایت نموده اند. مقصود آنان این است که افعال انسانها در حقیقت هم به خدا و هم به انسان منتسب است و هر دو در تحقق آن مؤثر می باشند، نه انسان می تواند در خارج از اراده و سلطنت خدا کاری صورت دهد و نه خدا انسان را بر انجام کاری مجبور می سازد و مشروح این بحث در فصلی جداگانه خواهد آمد. مسأله جبر و تفویض و امر بین الأمرین در طول چهارده قرن در میان مسلمانان، مورد بحثهای گسترده و دامنه داری واقع گردیده و در کلام اسلامی، صدها کتاب و رساله به صورت مستقل و یا غیر مستقل، پیرامون آن نگارش یافته است و پیوسته محور بحثها در این نوشته ها سه چیز بوده است: ۱. محور جبر، آن هم به صورت جبر الهی(اشعری). ۲. تفویض به صورت تفویض معتزلی. ۳. امر بین الأمرین به گونه ای که براهین فلسفی و روایات اسلامی آن را تأیید می کند. اختیار و یا مکتب وجودیها

اگر مکتب جبر در غرب از جبر الهی تغییر موضع داد و به صورت جبر مادی (ماتریالیست دیالک تیک) مطرح شد و به این نتیجه رسید که شرایط و مقتضیات خاصی بر انسان حاکم است و عوامل وراثت، و شرایط خاصّ

--------------- صفحه ۴۴

حاکم بر محیط زندگی او ایجاب می کند که فقط به پذیرش و انتخاب بیش از یک راه موفّق نباشد و آن همان راهی است که آن را پیموده است هر چند به طور خام فکر می کند که مختار است. در برابر آنها اختیار نیز به شکل دیگری مطرح گردید و برخی از دانشمندان غرب در مسأله آزادی و اختیار انسان، تا آنجا پیش رفتند که هر نوع نهاد و گرایش های فطری را در انسان، انکار کردند، زیرا تصور کردند که اعتقاد به فطرت و نهاد از پیش ساخته در وجود انسان، مخالف آزادی او است و این نهادهای فطری و کششهای درونی مایه محدودیت آزادی و اختیار انسان در ساختن ماهیت وجودی خویش می باشد، بلکه این انسان است که با کار و تلاش آزادنه خود، ماهیت وجودی و شخصیت خویش را قوام می دهد. طرفداران این نظریه، همان «اگزیستانسیالیستها» می باشند

که در اصطلاح فلسفی به «وجودیها» معروفند. با توجه به این بررسی اجمالی و تبیین سیر تاریخی جبر و اختیار در اندیشه بشر، روشن می شود که در قلمرو مسأله جبر و اختیار باید مکاتب یاد شده در زیر را مورد بررسی قرار دهیم: ۱. مکاتب جبر

الف: جبر الهی به شیوه اهل حدیث و اشاعره. ب: جبر الهی به شیوه فلسفی. ج: جبر مادی با جلوه های دوگانه آن: ۱. جبر تاریخ، ۲. جبر از طریق «مثلث شخصیت».

-------------- صفحه ۴۵

۲. مکاتب اختیار

الف: اختیار در مکتب اهل تفویض. ب: اختیار به صورت امر بین الأمرین در مکتب اهل بیت. ج: اختیار در مکتب اگزیستانسیالیسم. نخست جبر الهی به شیوه «اهل حدیث» و مکتب «اشعری» مطرح می شود و در ضمن طرح مطالبی، علل گرایش آنان را به این نظریه بیان می کنیم.

-------------- صفحه ۴۶ -------------- صفحه ۴۷

نگیزه های جبری گری در مکتب اشاعره ۱

فصل دوم : توحید در خالقیت

فصل دوم : توحید در خالقیت

«توحید در خالقیت» در حالی که یک اصل قرآنی و فلسفی و معنی صحیح آن مؤکد اختیار انسان است، ولی به خاطر برداشت ناروا، نزد اشاعره مایه جبری گری است.

-------------- صفحه ۴۸ -------------- صفحه ۴۹

نگیزه های جبری گری در مکتب اشاعره

۱

توحید در خالقیّت

پیش از بررسی عوامل گرایش اهل حدیث و اشاعره به جبر، یادآور می شویم که مکتب اهل حدیث از نظر زمان، بر مکتب اشاعره تقدّم دارد و به یک معنا،خود اشعری از پیروان اهل حدیث و طرفدار مکتب آنان بشمار می رود. وی در سخنرانی معروفی که در مسجد جامع بصره ایراد کرد آشکارا از مکتب اعتزال توبه کرد و پیروی خود را از مکتب اهل حدیث و در رأس آن احمد بن حنبل، اعلام نمود.(۱) با این همه میان این دو مکتب، از نظر مسأله «جبر» تفاوتهایی وجود دارد: ۱. شیخ اشعری اگر چه افعال انسان را مخلوق خدا می داند و برای قدرت انسان در تحقّق افعال او تأثیری قائل نیست، لکن با طرح نظریه

----

۱ . فهرست ابن ندیم در ترجمه و شرح حال ابن ابی بشر، ص ۲۵۷ ؛وفیات الاعیان ابن خلکان، ج۳، ص ۲۸۵ ، شماره ترجمه ۴۲۹.

-------------- صفحه ۵۰

«کسب»(انسان کاسب اعمال خود می باشد، نه خالق آن) تلاش کرده است از پی آمدهای نادرست این عقیده (جبر) و در نتیجه لغو بودن تکالیف و بعثت پیامبران و پاداشها و کیفرها... خود را برهاند. ۲. مؤثرترین چیزی که احمد بن حنبل طلایه دار مکتب اهل حدیث به آن توجه کرده است، مسأله قضا و قدر در روایات اسلامی است در حالی که اشعری به دلایلی عقلی و نقلی دیگر نیز اشاره کرده است. بنابراین تحقیق و بررسی جامع پیرامون نظریه «جبر» از دیدگاه اهل حدیث و اشاعره در گرو این است که ما همه این عوامل و انگیزه ها و یا لااقل عمده ترین آنها را مورد بحث قرار دهیم. انگیزه های جبر در این دو مکتب

انگیزه هـای جبر در این دو مکتب را می توان در موارد ذیـل خلاصه کرد: ۱. توحیـد در خالقیت و این که در جهان جز خدا خالقی نیست و اگر خـدا خالق انسان است خالق افعال او نیز می باشـد و گاهی از این انگیزه در کتابهای کلامی به «عموم قـدرت» تعبیر می کنند. ۲. علم پیشین و ازلی خدا نسبت به کائنات جهان و از آن جمله افعال انسان. ۳. تعلق اراده گسترده و ازلی خدا بر تمام کائنات و این که آنچه در جهان رخ می دهـد متعلق به اراده او است. ۴. قضاء و قدر در کتاب و سنت و این که سرنوشت هر انسانی قبلاً در کتابی نوشته شده است.

--------------- صفحه ۵۱

۵. آیات قرآنی که هدایت و ضـلالت را از آن خدا دانسته و احیاناً اعلام می دارد که خدا، هر کس را بخواهد هدایت و هر کس را بخواهـد گمراه می سـازد، بحث دربـاره این آیـات در گرو بحث گسـترده ای است که مجموع آیـات مربوط به جبر و اختیـار مورد بحث قرار گیرد تا به شـیوه تفسیر موضوعی به نظریه نهایی قرآن برسیم. اینها رؤوس انگیزه های جبر نزد اشاعره است و در این مورد یک رشـته انگیزه های دیگری نیز هست که اشـعری و غیره در آن مشترک می باشـند که در بیان مکاتب دیگر به آنها اشاره خواهد شـد. ما هر یک از این انگیزه های پنجگانه را، در فصول جـداگانه مورد بررسـی قرار می دهیم تا خواننـده گرامی به آسانی بر مبانی جبری گری در مکتب اشاعره آشنا بشود. اینک به تبیین نخستین انگیزه جبر می پردازیم: صفحه ۵۲

انگیزه های جبر در مکتب اشاعره

۱

۱

توحید در خالقیت یا عمومیت قدرت خدا

نخستین تکیه گـاه جبر نزد اشـاعره مسأله ای است که از آن گاهی به «توحیـد در خالقیت» و احیاناً به «عمومیت قـدرت خـدا بر تمام ممکنات» و بار سوم به این که «افعال بنـدگان مخلوق خـدا است» تعبیر می کنند و همه این تعبیرها از یک هدف حکایت می کند و اگر ما بخواهیم تعبیر کوتاه و روشـنی را انتخاب کنیم باید بگوییم که «در جهان یک خالق (خواه اصیل و خواه تبعی) بیش نیست» و لازمه آن این است که آنچه در پهنه هستی پدید می آید همگی مخلوق خدا می باشد خواه آن شیء، فعل انسان باشد و یا غیر او، و تنهـا چیزی که قـدرت خـدا بر آن تعلق نمی گیرد، ذات و صـفات او است. این گروه برای اثبات این اصل از دو راه وارد شـده انـد: الف: راه عقلی ب: راه نقلی اینک بیان هر دو راه به ترتیب:

--------------- صفحه ۵۳

۱. راه عقلی

اشـعری در کتاب کلامی خود «اللمع» دو دلیل عقلی بر اثبات این که افعال اکتسابی انسان مخلوق خـدا است آورده است ما در اینجا دومین دلیل عقلی وی را که روشـنتر است به صورت فشـرده یادآور می شویم و در آینده در فصل مربوط به کسب به تفصیل از آن سخن خواهیم گفت. وی می گویـد: اگر دلیل بر این که افعال اضـطراری انسان مخلوق خـدا است، حـدوث آنها و یا احتیاج آنها به مکـان و زمـان می باشـد، این دلیـل در افعـال اکتسابی هم وجود دارد بنابراین همان گونه که فاعل حرکتهای اضـطراری انسان خـدا است، فاعل حرکتهای اکتسابی او نیز خدا می باشد.(۱) پس از اشعری صاحب نظران طرفدار مکتب او، این دلیل عقلی را به صورت عالمـانه تر و بر اسـاس یـک اصـل مسـلم کلامی که همان عمومیت قـدرت خـدا است پی ریزی کردنـد. فخر رازی (۵۴۶ـ ۶۰۶) در کتاب محصل تحت عنوان «اللّه تعالی قادر کلّ المقـدورات فی مذهب أصـحابنا» دلیل عقلی آن را چنین بیان می کند:«ملاک چیزی که در نزد همگان مقـدور خدا است و همه طوایف در مقدور و مخلوق بودن آن برا ی خدا اتفاق نظر دارند، همان ممکن بودن آن است(امکـان به معنـای فقـد کمـال و داشـتن حـاجت و نیاز به فاعل است) هرگاه ملاک در هر چیزی که به طور مسـلم مخلوق خـدا

است، امکان باشد، این امکان میان همه ممکنات مشترک است از این جهت باید تمام ممکنات را در این مورد یکسان تلقی کرد و گفت همه ممکنات از آن جمله ذات انسان و فعل

----

۱ . اللمع، ص ۷۴.

-------------- صفحه ۵۴

او مخلوق و مقدور خدا است و در غیر این صورت به تبعیض بی جهت قائل شده ایم».(۱) ۲. راه نقلی

اشعری به دو گروه از آیات استناد جسته است: ۱. آیاتی که عمل انسان را مخلوق خدا معرفی می کند آنجا که می فرماید: (وَاللّهُ خَلَقَكُمْ وَما تَعْمَلُونَ)(صافات/۹۶). «خدا شما را و آنچه را عمل می کنید، خلق می کند». ۲.آیاتی که خالقیت را فقط از آن می داند و بس مانند: (قُلِ اللّهُ خالِقُ كُلِّ شَیء وَهُوَ الواحِدُ القَهّارُ) (رعد/۱۶). «او آفریننده همه چیز است. او یگانه و غالب است».(۲) اکنون لازم است هر دو نوع استدلال را مورد بررسی قرار دهیم و در اینجا به طور اجمال یادآور می شویم که: ما با متن هر دو استدلال کاملاً موافقیم ولی نتیجه ای که از آن گرفته شده، باطل است. تحلیل دلیل عقلی اشاعره

درباره انحصار خالقیت به خدا و این که آفریدگاری جز او نیست وافعال

----

۱ . تلخیص محصل، ص ۲۹۸ ;اربعین رازی، ص ۲۳۲ ;شرح مواقف، ج۸، ص ۶۰ ;شرح مقاصد، ج۲، ص ۱۲۷ ;شرح تجرید قوشچی، ص ۴۱۰. ۲ . اللمع، ص ۶۲.

-------------- صفحه ۵۵

انسان نیز مخلوق او می باشد در دو مرحله می توان سخن گفت: ۱. بررسی واقع بینانه مسأله. ۲. تحلیل برهان اشاعره. در مرحله نخست به صورت فشرده یادآور می شویم، در «حکمت متعالیه» دو مسأله اساس تمام معارف عقلی است. ۱. اصالت از آن وجود است و در خانه هستی، جز وجود، چیزی اصالت ندارد، ماهیات که بیانگر حدود وجود اشیاء می باشد، در پرتو آن تحقق دارند. ۲. وجود در همه مراحل یک حقیقت بیش ندارد، و تفاوتها به لحاظ شدت و ضعف، ووجوب و امکان، و کمال و نقص وجودی می باشند، مثلاً اگر ما حقیقت وجود را همان «طرد عدم» بیندیشیم این حقیقت در همه مراحل موجود است، و هر وجودی در هر مرحله ای «طارد عدم» خود می باشد خواه وجود، وجود واجبی باشد و یا امکانی، خواه مجرد باشد و خواه مادی، و هرگز ممکن نیست در یک مرحله عدم خود را طرد کند، و در مرحله دیگر پذیرای آن عدم باشد. روی اصل دوم پیروان حکمت متعالیه بر این اصل اذعان دارند که: همان گونه که مفهوم وجود مفهوم واحد و گسترده ای است و به یک معنی، بر همه موجودات اطلاق می شود، حقیقت وجود هم، حقیقت واحدی است که آن حقیقت در همه مراتب متحقق است و منشأ تفاوتها، نقص و کمال مراتب است. بر پایه این دو اصل:

-------------- صفحه ۵۶

۱. اصالت از آن وجود است. ۲. واقعیت وجود، حقیقت واحده دارای مراتب است. نمی توان گفت که این حقیقت در یک مرحله مؤثر و موجد است، و در مرحله دیگر پیراسته و فاقد هر نوع تأثیر می باشد، زیرا لازمه وحدت و اشتراک در حقیقت، اشتراک در آثار است هر چند، خود اثرها، بسان خود مؤثرها متفاوت می باشد. اصل وحدت حقیقت وجود در تمام مراتب «از اصولی است که تحولات عظیمی در تفکر فلسفی انسانها پدید می آورد و یکی از آن نتایج اثبات یک سلسله اوصاف و خواص، برای اصل وجود در تمام مراتب است و از این جهت یادآور شدیم که اگر در مرحله ای (مرتبه وجود واجب) تأثیری باشد، مراحل دیگر نیز به تناسب مرتبه وجود، از آن بی بهره نخواهد بود. و برای آشنایی بیشتر با برهان مسأله، یادآور می شویم که مسأله ایجاد که در واجب الوجود

مورد پذیرش تمام فرق است در بدو نظر می تواند مربوط به یکی از امور یاد شده در ذیل باشد: ۱. وجود. ۲. ماهیت. ۳. عدم. دومی و سومی چیزی نیست که منشأ اثر در خارج باشد (علاوه بر این که در قلمرو هستی واجبی هیچ گونه عدم و ماهیتی راه ندارد) طبعاً مربوط به خود وجود خواهد بود، اگر تأثیر از آن خود وجود است فرض این است که وجود به

-------------- صفحه ۵۷

صورت یک اصل ثابت در تمام مراحل تحقق دارد، طبعاً باید لازم آن که تأثیر و ایجاد است در تمام مراحل به صورت مناسب با خود آن مرتبه، وجود داشته باشد. ممکن است تصور شود که تأثیر و ایجاد از خواص مرتبه ای از مراتب وجود است که از آن به «وجوب وجود» تعبیر می کنیم، در این صورت نمی توان اثر چنین مرتبه ای را در مراتب ضعیف تر جستجو کرد. ولی این سخن پنداری بیش نیست، زیرا تشکیل دهنده و مقوم این مرتبه که از آن به کمال مطلق تعبیر می کنیم، چیزی جز وجود نیست، بنابراین به هر کجا برویم، خواه در مرتبه کامله و خواه در مرتبه ناقصه، با وجود سر وکار خواهیم داشت وا گر تأثیری در مرتبه کامل از وجود، دیدیم طبعاً اثر مربوط به وجود کامل خواهد بود، و کمال بیانگر مرتبه ای از وجود است، و چیزی جز او نیست و اگر وجود از آن نظر که وجود است مبدأ اثری گشت، طبعاً همه آن وجود، ولو به صورت کم رنگ ووابسته باید مبدأ اثر گردد. روی این اصل در حکمت متعالیه ثابت شده است که صفات کمالی واجب، به نامهای علم و قدرت وحیات در همه مراحل به تناسب، موجود است و هر کجا پای وجود در میان است همه این صفات به صورت خاصی نمایان می باشد. بنابراین کسانی که بخواهند، تأثیر و ایجاد را از آن واجب بدانند و از دیگر مراتب هر نوع تأثیر وایجاد را و لو به صورت ظلّی و تبعی، و به شکل وابسته به خدا، سلب کنند، حقیقت وجود را نشناخته و مراتب را به صورت حقایق متباین و هستی های جدا از هم و غیر متسانخ، اندیشیده اند.

-------------- صفحه ۵۸

تا اینجا با سیمای حقیقت درباره نقش وجود در هر مرحله آشنا شدیم اکنون لازم است، به تحلیل برهان اشاعره در سلب هر نوع تأثیر از وجودات امکانی، و نقش تأثیر انسان در کارهای اختیاری خود بپردازیم: تحلیل برهان عقلی اشعری

برهان اشعری بسیار سطحی و دور از شأن یک متکلم متفکر است، زیرا حاصل گفتار او این است: چون حرکت ارتعاشی از نظر حدوث مخلوق خدا است، پس حرکت اختیاری انسان نیز به همین ملاک مخلوق خدا است. پاسخ این استدلال روشن است زیرا اشتراک آنان در حدوث بیش از این ثابت نمی کند که هر دو به خاطر حدوث، به محدثی، نیاز دارند و امّا این که محدث هر دو یکی است، هرگز از این برهان به دست نمی آید، حتی ممکن است فردی بگوید حرکت اضطراری، به خاطر خروج آن از قلمرو اختیار و اراده انسان، مخلوق خدا است ولی حرکت اختیاری به خاطر وقوع آن در قلمرو اراده و قدرت انسان، مخلوق خود او است. از این بیان، نا استواری برهان رازی در «محصل» نیز روشن گشت زیرا خلاصه برهان او این است که چون حرکات اختیاری انسان، ممکن است و هیچ ممکن، بی نیاز از واجب نیست، پس حرکات انسان نیز مخلوق خدا بوده، و از آن بی نیاز نخواهد بود. رازی به خاطر پختگی در کلام، برهان اشعری را از «حدوث» به «امکان» تغییر داده و مسأله را پخته تر مطرح کرده است ولی این برهان بیش از این نمی رساند که مجموع عوالم امکانی متکی به خدا بوده، و مستند به او می باشند، ولی این استناد به دو صورت می تواند محقق گردد:

-------------- صفحه ۵۹

۱. استناد مباشری و این که خدا مستقیماً مبدأ تمام آثار باشد، و در حقیقت یک علت جانشین مجموع علل طبیعی و غیر طبیعی گردد. ۲. با ایجاد عوالم امکانی به صورت نظام علّی و معلولی، به تمام موجودات با حفظ مراتب، قوه و قدرت، تأثیر و ایجاد بخشد که هر مرتبه ای، مسبب از مرتبه مافوق، و سبب مادون خود باشد و فیض الهی از طریق اسباب و مسببات و علل و معالیل، به تمام موجودات برسد و در عین حال مجموع سلسله با مراتب گوناگون خود، مستند به ذات او، و قائم به وی بوده باشد در این صورت

فعل بشر مخلوق خود بشر بوده و در عین حال مخلوق خدا نیز خواهد بود. از آن نظر که بشر فاعل مباشری و صرف کننده قدرت اکتسابی در جهت فعل می باشد، مخلوق او بوده و از آن جهت که خود انسان و قدرت مکتسب او مخلوق خدا است، طبعاً فعل او نیز مخلوق تسبیبی خدا خواهد بود، و سرانجام نیاز بشر به صورت امکان با استناد به واجب، ولو از طریق وسایط مرتفع خواهد شد. و به دیگر سخن: امکان حاکم بر اشیاء بیش از این ایجاب نمی کند که هر ممکن، متکی به واجب گردد خواه بدون واسطه یا با واسطه. و امّا این که هر موجود ممکنی باید به طور مستقیم و بدون واسطه از او صادر گردد، چنین چیزی مقتضای امکان نیست. روی این بیان همان طور که نیاز ممکن برطرف می شود، توحید در خالقیت نیز که یک اصل عقلی و قرآنی است کاملاً محفوظ می باشد زیرا خالق اصیل و مؤثر مستقل در همه مراتب و سلسله ها یکی است و خالقیت غیر او به اذن و مشیت خدا و به قدرت او انجام می گیرد.

-------------- صفحه ۶۰

با دیگر براهین اشاعره آشنا شویم

اشاعره برای اثبات مدعای خود که فعل بندگان خدا مخلوق مستقیم او است براهین دیگر نیز دارند که فخر رازی در این مورد براهین پنجگانه ای را در کتاب اربعین(۱) آورده است که ما برخی را یادآور می شویم: الف: اگر انسان پدید آرنده افعال خویش باشد باید به تفاصیل افعال خود آگاه باشد در حالی که واقعیت غیر از آن است، بسیاری از انسانها کارهایی را صورت می دهند که از جزئیات آن اطلاع ندارند. سپس این آیه را نیز مؤید گفتار خود آورده است: (أَلا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ). پاسخ این استدلال روشن است زیرا ریشه برهان این است که ایجاد با علم تفصیلی به فعل، همراه و ملازم می باشد در حالی که برای این اصل دلیل ارائه نشده است، بلکه ایجاد در صورتی همراه با علم است که فاعل آن قاصد و آگاه باشد، و در غیر این صورت گواهی بر هماهنگی ایجاد با علم نیست و به همین جهت مؤثرهای طبیعی مانند آب و آتش از آثار خود آگاه نمی باشند ولی اگر فعل فاعل همراه با قصد انجام گرفت، به تناسب قصد خود، علم به فعل خود خواهد داشت، هر گاه به صورت اجمال، آهنگ فعل کرد، علم او نیز به صورت اجمال خواهد بود و اگر به صورت تفصیل آهنگ فعل نمود، به فعل خود علم تفصیلی خواهد داشت.

----

۱ . اربعین، ص ۲۲۸ـ ۲۳۳، نیز مراجعه شود به تلخیص المحصل، ص ۳۲۵ـ ۳۲۷ و شرح مقاصد تألیف تفتازانی، ص ۱۲۷ـ ۱۳۱.

-------------- صفحه ۶۱

روی این اصل متکلّم، غالباً به الفاظ و حروف سخن خود علم اجمالی دارد نه تفصیلی، چون کلمات و حروف را به صورت اجمال قصد می کند ولی آن کس که از چند عنصر، مرکبی را می سازد به یک یک آن عناصر، علم تفصیلی دارد زیرا هر یک از آنها را به طور تفصیل قصد می کند. بنابراین، اصل علم به فعل، و کیفیت آن، تابع وجود قصد در فاعل، و شیوه آهنگ آن است. ب: ه(۱)رگاه اراده خدا بر تحقق چیزی تعلق بگیرد که اراده انسان نیز بر آن تعلق گرفته باشد، مثلاً هر دو بخواهند جسمی را حرکت دهند در این صورت این حرکت از سه حال بیرون نیست: ۱. تنها مخلوق قدرت خدا باشد. ۲. تنها مخلوق قدرت انسان باشد. ۳. هر دو قدرت در پیدایش آن تأثیر بگذارند. فرض دوم مستلزم ترجیح مرجوح بر راجح است، زیرا قدرت خدا بالاتر از توان انسان است و بر آن رجحان دارد، چگونه می توان تصور کرد که قدرت غالب و برتر، مغلوب قدرت غیر برتر گردد؟ فرض سوم مستلزم آن است که شیء واحد، معلوم دو علت باشد و آن نیز غیر صحیح است.

----

۱ . محقّق طوسی در پاسخ این استدلال چنین گفته است: «والایجاد لاـ یستلزم العلم إلاّـ مع اقتران القصد فیکفی الاجمال» : ایجاد آنگاه مستلزم علم است که با قصد همراه باشد و در این صورت نیز علم اجمالی به فعل کافی است(کشف المراد، ص ۱۹۰ ؛شرح

تجرید فاضل قوشچی، ص ۴۴۷).

-------------- صفحه ۶۲

طبعاً در میان این سه صورت، تنها، صورت نخست صحیح و قابل قبول خواهد بود.(۱) پاسخ این استدلال نیز روشن است، زیرا در اینجا می توان گفت حرکت جسم مخلوق دو قدرت است و اجتماع دو قدرت بر یک مقدور در صورتی محال است که هر دو قدرت به طور مستقل و در عرض یکدیگر قرار گیرند، نه در طول یکدیگر، و یکی وابسته به دیگری باشد، در این مورد، جریان از همین قبیل است زیرا خدا به دو صورت در صفحه کون قدرت نمایی می کند. ۱. با آفرینشگری مستقیم خود، موجوداتی را که از نظر قداست و کمال به او نزدیکترند مانند مجردات، ایجاد می کند. ۲. با آفریدن یک سلسله موجودات طبیعی و اعطاء قدرت وابسته به گروهی از آنها مانند انسان، آنگاه که خواهان انجام چیزی باشند، به قدرت خود تجلی می بخشد، دیگر لازم نیست که مستقیماً و از غیر مجرای قدرت انسان، دست به کار شود و چیزی را موجود کند. در استدلال مستدل یک اصل، مسلم گرفته شده است و آن این که همه اشیاء مقدور خدا است و قدرت نمایی حق پیوسته به صورت مستقیم و بدون سبب سازی انجام می گیرد در حالی که معنی این که همه اشیاء مقدور خدا است، چنین قدرت نمایی نیست، بلکه برای قدرت نمایی او دو راه وجود دارد که هر دو را یادآور شدیم: ج: هرگاه فعل انسان مخلوق خود انسان باشد، در صورت اختلاف اراده او با اراده خدا با مشکل بزرگی روبرو می شویم، مثلاً انسان خواهان حرکت

----

۱ . اربعین ، ص ۲۹ ;شرح مقاصد تألیف تفتازانی، ص ۱۲۸.

-------------- صفحه ۶۳

جسمی، و خداخواهان سکون آن باشد، یا خدا حیات فردی را بخواهد و بشر مرگ او را، در این صورت چهار حالت پیش می آید که تنها آن حالت صحیح است که منطبق با مسأله «خلق افعال» می باشد اینک بیان صورتها: ۱. هیچ کدام انجام نگیرد. ۲. هر دو انجام پذیرد. ۳. فقط مراد خدا واقع شود. ۴. خواسته بنده صورت پذیرد. فرض نخست مستلزم ارتفاع نقیضین(یا مستلزم خلف است زیرا فرض این است که یکی از آن دو رخ داده است). فرض دوم مستلزم اجتماع آن دو می باشد و فرض چهارم، غلبه اراده بنده بر اراده و خواست خدا است و آن نیز محال است، طبعاً صورت سوم متعین خواهد بود و آن این که خواسته خدا انجام می گیرد نه خواسته انسان. از این بیان می توان استفاده کرد که قدرت انسان برای ایجاد و آفرینش صلاحیت ندارد.(۱) پاسخ: این استدلال، مربوط به توحید در تدبیر است، و در مورد دو قدرت یکسان (دو واجب الوجود) کاربرد دارد، در مورد اراده خدا، و بنده او در مورد دو واجب الوجود که هر کدام می خواهد جهان را به نوعی اداره کنند گفته می شود: یا خواسته هر دو صورت می پذیرد، یا خواسته یکی ، یا هیچ کدام و گزینش هریک محذور دارد.

----

۱ . اربعین، تألیف فخر رازی، ص ۲۳۲ ;تلخیص المحصل، ص ۳۲۷.

-------------- صفحه ۶۴

ولی چنین استدلالی در مورد اراده خدا ، و خواست بنده او مورد ندارد زیرا به حکم این که اراده خدا علت تامه است، مؤثر بود و جلو تأثیر اراده آینده را می گیرد. و به دیگر سخن: قدرت خدا (مطابق فرضیه طرف که او را خالق مباشری تمام کائنات می داند) علت تام، و قدرت انسان فقط مقتضی است زیرا از شرایط تأثیر قدرت امکانی این است که قدرت واجب بر خلاف آن نباشد، و در غیر این صورت به حکم وجود مانع، قدرت انسان ناقص و نارسا خواهد بود. آری این استدلال در فرض دو خدا صحیح است که قدرت هم سنگ و هم سان دارند و مستدل این دو مورد را به هم خلط نموده است. تا اینجا با دلایل عقلی قائلان به خلق اعمال آشنا

شـدیم ولی این گروه علاوه بر دلایـل عقلی یـک رشـته دلایل نقلی نیز آورده انـد که به عنوان نمونه برخی را یادآور می شویم: ۲. دلایل نقلی قائلان به خلق اعمال

الـف: ابراهیم خلیـل در دادگـاهی که برای محکـوم کردن او تشـکیل شـد رو به داوران کرد و گفت: (أَتَعْبُـدُونَ مـا تَنْحِتُون * وَاللّهُ خَلَقَكُمْ وَما تَعْمَلُونَ) (صافات/۹۶ـ۹۷). «آیا آنچه را که می تراشـید عبادت می کنید؟ در حالی که خدا، شما و آنچه را که انجام می دهید آفریده است؟».

-------------- صفحه ۶۵

مستدل لفظ «ما» را در آیه دوم «ما» مصدری گرفته و آیه را چنین تفسیر می کند: «وَاللّهُ خَلَقَكُمْ وَعَمَلَكُمْ».(۱) «خدا شما و افعال شما را آفریده است». ولی این استـدلال از جهاتی صحیح نیست: اوّلاً: جمله «ما تعملون» عبارت دیگری است از جمله «ما تنحتون» که در آیه قبل وارد شـده است و به طور مسـلم لفظ «ما» در این جمله موصوله است نه مصـدریه، در این صورت قرینه خواهـد بود که لفظ «ما» در جمله دیگر نیز موصوله است، تو گویی قهرمان توحیـد چنین می گوید: «آیا آنچه را که می تراشـید می پرستید در حالی که خدا شـما و آنچه را (بتها) که می سازید، آفریده است» و عابد و معبود هر دو مخلوق خدا می باشـند پس شایسـته است خالق آن دو را بپرستید نه مخلوق او را. در این تفسـیر، نظم و ارتباط دو آیه کاملاً محفوظ می باشد، و جمله ها رنگ احتجاج آمیخته با توبیخ به خود می گیرنـد ولی هرگاه لفظ «ما» در آیه، «مصدری» باشد، آیه دوم ارتباط خود را با آیه نخست از دست می دهد و مفاد دو آیه چنین می شود: «آیا آنچه را که می تراشـید، می پرستید؟ در حالی که خدا شـما و کلیه کارهای شـما و از آن جمله پرستش بتان، را آفریده است. در این صورت بین جمله نخست که حالت توبیخی دارد، و جمله دوم که حالت

----

۱ . اللمع ص ۶۹ ;شـرح تجرید فاضل قوشچی، ص ۴۴۸ ;شـرح مقاصد تفتاانی، ص ۱۳۲ ;شـرح عقیـده طحاویه، تألیف ابن ابی عز حنفی متوفای ۷۹۲، ص ۴۳۹ ;شـرح عقاید نسفیه، تألیف تفتازانی، ص ۱۱۵ ;المعتمد فی اصول الدین، تألیف قاضـی ابویعلی حنبلی متوفای ۴۵۸، ص ۱۲۶.

-------------- صفحه ۶۶

اخبـار از یـک بحث عقلی (آفرینش انسـان و افعـال او) دارد، ارتبـاطی نخواهـد بود. ثانیاً: هرگاه مقصود از «ماتعملون» کلیه کارهای انسان باشد، در این صورت مفاد آیه به سود بت پرسـتان تمام خواهد شد و پرستشـگران خواهند گفت: اکنون که همه کارهای ما و از آن جمله عبادت بتها مخلوق خـدا است، دیگر توبیخی متوجه ما نیست زیرا خود او، این عمل را در وجود ما آفریده است (و خود کرده را ملامتی نیست). ب: آیاتی که آفرینشـگری را از آن خدا دانسـته و در جهان به بیش از یک خالق معتقد نیست اینک بخشی از ایـن آیـات را وارد بحث می کنیم: ۱. (قِلِ اللّهُ خالِقُ كُلِّ شَـیء وَهُوَ الْواحِـدُ القَهّار) (رعد/۱۶). «بگو خـدا خالق همه چیز است او است یگانه و غالب». ۲. (ذلِكُمُ اللّهُ رَبُّكُمْ خـالِقُ كُلِّ شَـیْء لا إِلهَ إِلاّ هُو) (مؤمن/۶۳). «این است پروردگار شـما آفریدگار همه چیز، خدایی جز او نیست».(۱) ۳. (یـا أَيُّهَا النّاسُ اذْكُرُوا نِعْمَـةَ اللّهِ عَلَيْكُمْ هَلْ مِنْ خالِق غَيْرُ اللّهِ) (فاطر/۳). «ای مردم نعمت های خـدا را بر خود به یاد آورید، آیا جز او خالقی هست؟». ۴. (هُوَ اللّهُ الْخالِقُ الْبارِئُ الْمُصَوِّرُ) (حشر/۲۴). «او است خدای آفریننده صورتگر».

----

۱ . به همین مضمون است آیه ۱۰۱ و ۱۰۲ از سوره انعام.

-------------- صفحه ۶۷

در این زمینه آیـات دیگری نیز هست که اشاعره با اسـتدلال به ظاهر آنها، بر مسألهٔ «خلقت اعمال» اسـتدلال نموده انـد. تحلیل آیات حصر خالقیت به خدا

شکی نیست که آیات قرآنی هماهنگ با برهان عقلی، خلقت و آفرینش را از آن خدا می داند و بیانگر اصل «توحید در خالقیت» است ولی حصر خالقیت به دو صورت می تواند تحقق پذیرد: ۱.خدا به طور مستقیم و مباشری هر پدیده ای را بدون سبب و علتی پدید آورد، و خود جانشین تمام علل و اسباب گردد، در این صورت جز به یک علت (خدا) معترف نبوده و همه مظاهر وجود، از مجرد و مادی، از مؤثّر و اثر، همه، مستقیماً بدون واسطه معلول و مخلوق او می باشند، این همان نظریه ای است که طرفداران «خلق افعال» برگزیده اند و قانون علیت و معلولیت در میان پدیده ها را انکار نموده، اصلی به نام «عادهٔ اللّه» را جایگزین آن کرده اند و می خواهند بگویند: نسبت آتش به گرمی و سردی، یکسان است و کوچکترین رابطه ای میان آن دو وجود ندارد لکن «عادهٔ اللّه» بر این منوال است که پیوسته پس از وجود آتش، گرمی ایجاد می کند، هرگاه مغیی حصر خالقیت به خدا به این شیوه باشد که بیان گردید، طبعاً فعل انسان نیز مخلوق مستقیم و بیواسطه خدا خواهد بود. ۲. جهان آفرینش همه متکی به خدا بوده و قائم به وجود اوست ولی خدا از طریق آفریدن اسباب و علل مادی وغیر مادی، به اشیاء هستی می بخشد. و به دیگر سخن: جهان آفرینش بر نظام علت و معلول و اسباب و

------------- صفحه ۶۸

مسببات استوار است، و گاهی برای تحقق یافتن یک پدیده، اسباب و علل بی شماری لازم است امّا مجموع نظام از علل و معالیل و اسباب و مسببات قائم به وجود او بوده و یک لحظه از او بی نیاز نمی باشند. در این نظریه قانون علیت محترم شمرده شده و به تأثیر اسباب طبیعی در مسببات آنها، اعتراف شده و در عین حال خالقیت و آفرینشگری هر سببی و ایجاد و تأثیر هر مؤثری به «اذن» و حول و قوه خدا صورت می پذیرد. اکنون باید دید آیات قرآن که آفرینشگری را فقط از آن خدا می داند ناظر به کدام یک از این دو شیوه است، زیرا در هر دو شیوه، آفرینشگری مخصوص خدا است، با این تفاوت که در نظریه نخست به یک آفریدگار بیش قائل نشده، و آن خدا است و از غیر او، هر نوع ایجاد و تأثیر چه به صورت استقلالی و اصیل، و چه به صورت «ظلی» و «تبعی» نفی شده است، تو گویی آیات قرآن می گوید: در جهان فقط یک خالق است و جز او خالق دیگری اعم از اصیل و مأذون نیست، در حالی که در نظریه دوم، فقط به یک خالق «اصیل» و «مستقل» اعتراف شده و این که در جهان آفرینش یک خالق اصیل، و مستقل، و قائم به ذات بیش نیست، و اگر مخلوقات او دست به ایجاد و تأثیر و خلقت و آفرینش بزنند، پیوسته به اذن و در پرتو فیض مستمر او صورت خواهد گرفت. بنابراین در هر دو شیوه، اصل توحید در خالقیت محفوظ است، لکن آنچه با اصول علمی مطابق و با قواعد و اصول عقلی و برهانی نیز هماهنگی دارد، همان شیوه دوم می باشد، ولی چون طرف، در این بحث اشاعره اند باید تنها با منطق نقل با آنان سخن گفت، باید دید کدامیک از این دو شیوه مورد

------------- صفحه ۶۹

پذیرش قرآن می باشد. در اینجا باید از شیوه تفسیر موضوعی بهره گیریم تا به نظریه واقعی قرآن واقف گردیم و هرگز نباید به ظاهر یک آیه، اکتفاء ورزیده و آن را نظریه نهایی قرآن اندیشید زیرا آیات قرآن در هر مرحله ناظر به مقام خاصی است. اینک یادآور می شویم که باید مجموع آیات قرآن را در سه موضوع جمع آوری کرد: ۱. آیاتی که خالقیت را منحصر به خدا می داند. ۲. آیاتی که برخی از پدیده های طبیعی را منشأ آثار خاصی دانسته و آن آثار را به آنها استناد می دهد. ۳. آیاتی که ناظر به افعال اختیاری انسان است، او را فاعل و عامل پیدایش آنها می شمارد و طبعاً مسئولیت آنها را نیز متوجه او می سازد. بدون شک نتیجه ای که از این مطالعه و تفسیر به دست می آید چیزی جز همان شیوه ای که ما در تفسیر «توحید در خالقیت» بیان کردیم نخواهد بود و آن این که منظور از حصر خالقیت به خدا که آیات گروه اوّل به آن نظر دارد، همان خالقیت اصیل و مستقل و بالذات است، نه هرگونه خالقیتی و لو به صورت وابسته و مأذون از جانب خدا. در این تفسیر ما آیات گروه دوم و سوم را (علاوه بر برهان عقلی و درک فطری و علمی) به حکم این که «القُرآن ینطِقُ بعضه علی بعض»(برخی از آیات قرآن زبان گویای برخی دیگر می باشد). بر

آیات گروه نخست شاهد آورده و از اطلاق یا عموم آن چشم پوشی می کنیم زیرا اگر بخواهیم عموم و اطلاق آیات بخش نخست را دربست بپذیریم، علاوه بر این که بر خلاف قضاوت وجدان و

-------------- صفحه ۷۰

داوری خِرَد، سخن گفته ایم، بایستی آیات گروه دوم و سوم را طرح نماییم و یا به یک رشته تأویلات بی دلیل و نادرست روی آوریم. اینک نمونه هایی از آیات قرآن را پیرامون موضوع سه گانه فوق یادآور می شویم: ۱. آیات حصر خالقیت به خدا: (قُلِ اللّهُ خالِقُ کُلِّ شَیْء)(رعد/۱۶). «بگو خدا خالق همه چیز است». (هَلْ مِنْ خالِقٍ غَیْرُ اللّهِ)(فاطر/۳). «آیا جز خدا آفریدگاری هست؟». و نمونه های دیگری که قبلاً یادآور شدیم. ۲. آیات مربوط به تأثیرگذاری برخی از پدیده های طبیعی

در قرآن، آیات بسیاری حاکی از تأثیرگذاری برخی از پدیده ها است که ما در اینجا سه نمونه را یادآور می شویم: الف: (وَتَرَی الأَرْض هامِدَةً فَإِذا أَنْزَلْنا عَلَیْها الْماءُ اهْتَزَّتْ وَرَبَتْ وَأَنْبَتَتْ مِنْ کُلِّ زَوْج بَهیج) (حج/۵). «زمین را خشک و بی گیاه می بینی، هنگام که باران بر آن فرو فرستادیم حرکت نموده و بالا ـ می آید و انواع گیاهان زیبا و نشاط آور را می رویاند». رویش گیاهان را به صورت زنجیره ای به آب و زمین استناد داده است و

-------------- صفحه ۷۱

مفاد آن این است که آفریدگار هستی در درون زمین استعداد و آمادگی خاصّی را برای پرورش تخم گیاهان قرار داده که پس از آمدن باران (و تحقق یافتن شرایط لازم دیگر)، زمین می تواند آن استعدادهای خدادادی را به فعلیت برساند و در این که رویش گیاهان که خود یکی از آثار وجلوه های عالم طبیعت است، مستند به زمین می باشد(أنبتت)از نظر آیه جای هیچ گونه تردیدی نیست. ب: قرآن کریم آنجا که می خواهد ارزش انفاق را بیان نماید آن را به رویش سنبله ها از دانه گیاهان تشبیه نموده چنین می فرماید: (مَثَلُ الَّذِینَ یُنْفِقُونَ أَمْوالَهُمْ فی سَبیلِ اللّهِ کَمَثَلِ حَبّة أَنْبَتَتْ سَبْعَ سَنابِلَ فی کُلِّ سُنْبُلَة مائةُ حَبَّة وَاللّهُ یُضاعِفُ لِمَنْ یَشاءُ وَاللّهُ واسِعٌ عَلیمٌ) (بقره/۲۶۱). «اموال کسانی که در راه خدا انفاق می کنند مانند دانه ای است که هفت سنبل را می رویاند که در هر یک از این سنبل ها هفت دانه پدیدار می گردد، و خداوند برای هر کسی که بخواهد افزایش می دهد، و خدا(دارای قدرت) گسترده و دانا است». این آیه با صراحت تمام رویش سنبل را به دانه نسبت می دهد چنانچه می فرماید: (وَأَنبتت سبع سَنابل) و این نه بدان معنا است که قائلان به «عادة اللّه» می گویند که «حبه» هیچ گونه صلاحیت و خصوصیتی در پیدایش «سنبل» ندارد و تنها « عادة اللّه» بر این منوال جاری است که پس از قرار گرفتن دانه در زمین، سنبل در آن «دانه» پدید می آورد زیرا این اندیشه با ظاهر آیه هماهنگ نیست، بلکه ظاهر آیه و بلکه صریح آن گویای این مطلب است که دانه دارای استعداد

-------------- صفحه ۷۲

و قابلیتی است که پس از قرار گرفتن در زمین مناسب و فراهم آمدن شرایط دیگر می تواند به اذن و قدرت خدا، آن استعداد را به صورت «سنبل دانه دار» به فعلیت برساند. نکته شایان توجه این است که قرآن اگر چه در دو آیه فوق رویش گیاه و رستن سنبل رابه زمین و دانه نسبت می دهد و آن دو را مبدأ پیدایش و مؤثر در آنها می داند لکن در آیات دیگری آن را به خدا نسبت داده و او را فاعل و مؤثر آنها می شمارد چنان که فرموده است: (وَأَنْزَلْنا مِنَ السَّماءِ ماء فَأَنْبَتْنا فِیها مِنْ کُلِّ زَوْج کَریم) (لقمان/۱۰). «و از آسمان آب فرو فرستادیم پس در زمین از هر نوع گیاه یک جفت زیبا رویاندیم». وقتی این دو نمونه آیات را در کنار یکدیگر مطالعه نماییم نتیجه ای که به دست می آید این است که «انبات»(رویاندن گیاه) از این نظر که زمین و دانه با استعداد و آمادگی های خاص خود در تحقق یافتن آن، نقش مؤثری را دارا می باشد، به آنها نسبت داده می شود و این یک نسبت واقعی است. نه صوری و مجازی هر چند واقعیت آن ذاتی و اصالی نیست، بلکه وابسته به فیض و قدرت الهی است و از این نظر که این استعداد و آمادگی را آفریدگار هستی به او عطاء کرده و او هر لحظه در اصل وجود و استعداد و قابلیت خود، وابسته و محتاج به خدای هستی آفرین می

باشد، در حقیقت «انبات» فعل و اثر او می باشد، و از آنجا که یکی از این دو نسبت اصالی و بالذات و دیگری تبعی و بالغیر است، هیچ گونه تخالف و تضادی میان آن دو نخواهد بود.

------------- صفحه ۷۳

بدیهی است که نظریه یاد شده، هماهنگ با معنایی است که ما در مورد حصر خالقیت به خدا بیان کردیم نه با آنچه مورد قبول قائلان به «خلق اعمال» و «عادهٔ اللّه» می باشد. ج: (اَللّهُ الَّذی یُرْسِلُ الرِّیاحَ فَتُثیرُ سَحاباً فَیَبْسُطُهُ فِی السَّماءِ کَیْفَ یَشاءُ وَیَجْعَلُهُ کِسَفاً فَتَرَی الْوَدْقَ یَخْرُجُ مِنْ خِلالِهِ فَإِذا أَصابَ بِهِ مَنْ یَشاءُ مِنْ عَبادِهِ إِذا هُمْ یَسْتَبْشِرُونَ) (روم/۴۸). «خدایی که بادها را می فرستد پس آن بادها ابرها را برمی انگیزند سپس ابرها را به هر کیفیتی که بخواهد در آسمان می گسترانند، و بعد به صورت قطعات تیره درمی آورد آنگاه دانه های باران را می بینی که از خلال آنها بیرون می آید و به هر کس که اصابت نماید خوشحال می گردد». این آیه آشکارا به اصل سببیت در پدیده های طبیعی گواهی می دهد، زیرا آمدن باران را به عوامل مختلفی چون: ۱. وزش باد، ۲. حرکت ابرها، ۳. به هم پیوستگی و فشردگی آنها نسبت می دهد بنابراین امور یاد شده هر یک به نوبه خود در آمدن باران که یک پدیده طبیعی است، مؤثر می باشند. و از طرف دیگر رابطه سببی و مسببی در میان خود این پدیده ها را نیز یادآور می شود زیرا حرکت ابرها و فشردگی آنها معلول وزش باد است ولی در عین حال در همین آیه گاهی پدیده طبیعی را به عامل طبیعی نسبت داده و گاهی آن را به خدا نسبت می دهد مثلاً حرکت ابر را از آنِ بادها می داند و می فرماید: (اللّهُ الّذی یُرْسِلُ الرِّیاحَ فَتُثیرُ سَحاباً). «خدا بادها را می فرستد که ابرها را به حرکت در می آورند».

------------- صفحه ۷۴

در این جا حرکت ابر را به وزش باد نسبت می دهد، ولکن بسط و گسترش ابر در آسمان از آن خدا می داند و می فرماید: (فَیَبْسُطُهُ فِی السَّماءِ کَیْفَ یَشاءُ). «به هر نحوی بخواهد ابرها را در آسمان پهن می کند». ناگفته پیدا است اگر باد در حرکت ابرها مؤثر است در بسط آنها نیز مؤثر می باشد و علت اختلاف بین دو نسبت (که به یک معنی هر دو (حرکت ابر و بسط در آسمان) از آنِ عامل طبیعی است و به یک معنی هر دو از آنِ خدا می باشد) این است که عوامل طبیعی در طول مشیت الهی قرار گرفته است و هر دو نسبت صحیح و پا برجاست. ۳. آیات مربوط به انتساب افعال انسان به او

آیات قرآنی در این خصوص به قدری فراوان است که انتخاب نمونه نیز کار دشواری است و ما برای آن که بتوانیم نمونه هایی را یادآور شویم این آیات را به دو دسته تقسیم کرده، و از هر کدام چند نمونه را بازگو می کنیم: ۱. آیاتی که به صورت کلی انسان را عامل و فاعل افعال و کارهای خود می داند. ۲. آیاتی که به صورت خاص پاره ای از کارهای شایسته یا ناشایسته را به او نسبت می دهد.

------------- صفحه ۷۵

گروه اوّل

۱. (قُلِ اْعْمَلُوا فَسَیَرَی اللّهُ عَمَلَکُمْ وَرَسُولُهُ وَالْمُؤْمِنُونَ...)(توبه/۱۰۵). «بگو عمل نمایید پس به زودی خدا و پیامبر او و مؤمنا عمل شما را مورد نظر قرار می دهند». ۲. (أَطِیعُوا اللّهَ وَأَطیعُوا الرَّسُولُ وَلا تُبْطِلُوا أَعْمالَکُمْ) (محمّد/۳۳). «خدا و پیامبرش را اطاعت نمایید و اعمال خود را باطل ننمایید». ۳. (إِنَّ عَلَیْکُمْ لَحافِظینَ * کِراماً کاتِبینَ * یَعْلَمُونَ ما تَفْعَلُون)(انفطار/۱۰ـ ۱۲). «بدرستی که بر شما نگهبانان و نویسندگان بزرگواری گماشته شده اند که به آنچه انجام می دهید عالم و آگاهند». ۴. (لَها ما کَسَبَتْ وَعَلَیْها مَا اکْتَسَبَتْ) (بقره/۲۸۶). «به سود او (انسان) است کارهای پسندیده ای که به جا می آورد و به ضرر او است کارهای ناپسندی که انجام می دهد» . ۵. (وَ أَنْ لَیْسَ لِلإِنْسانِ إِلاّ ما سَعی* وَأَنّ سَعْیَهُ سَوْفَ یُری)(نجم/۳۹). «برای انسان جز حاصل کوشش او، بهره و نصیبی نیست، وسعی و تلاش خود را در آینده می بیند».

--------------- صفحه ۷۶

گروه دوم

در این قسم از آیات کارهای خاصی به انسان نسبت داده شده است مانند هجرت، جهاد، انفاق، احسان، اطعام و اعمال شایسته دیگر که از آن افراد با ایمان است، و کارهای خاصی از قبیل، سرقت، کم فروشی، تهمت، دروغگویی و اعمال ناشایست دیگر، که از آن انسانهای ناصالح و یا کافر و منافق می باشد. در برابر این گروه، گروه سومی است که فعل انسان را به هر دو(خدا و انسان) نسبت می دهد. اینک بیان آیاتی که فعل واحد را به هردو نسبت می دهد: ۱. قرآن در یک آیه مسأله رزاقیت را از آن خدا دانسته و می فرماید: (إِنَّ اللّهَ هُوَ الرَّزّاقُ ذُو القُوَّةِ الْمَتين) (ذاریات/۵۸). لکن در آیه دیگر همین فعل را به انسانها نیز نسبت داده می فرماید: (وَلا تُؤْتُوا السُّفَهاءُ أَمْوالَكُمْ الَّتى جَعَلَ اللّهُ لَكُمْ قِياماً وَارْزُقُوهُمْ فِيها وَاكْسُوهُمْ وَقُولُوا لَهُمْ قَوْلاً مَعْرُوفاً)(نساء/۵). «اموال خود را که خداوند آن را مایه استواری زندگی شما قرار داده است به سفیان ندهید و از آن اموال به آنها روزی دهید و آنان را بپوشانید و با آنها به خوبی سخن بگویید». ۲. قرآن درباره «زرع» چنین می فرماید: (أَفَرأَيْتُمْ ما تَحْرُثُونَ * ءَأَنْتُمْ تَزْرَعُونَهُ أَمْ نَحْنُ الزّارِعُونَ) (واقعه/۶۴).

--------------- صفحه ۷۷

«پس آیا ندیدید آنچه را که در زمین می کارید، آیا شما آن را بیرون می آورید یا این که ما زارع آن هستیم». این آیه با توجه به آیات دیگری که قبل و بعد از آن آمده است، و با توجه به سیاق خود آیه در مقام منحصر ساختن «زرع» به خدا است، در حالی که در آیه دیگر آن را به انسان استناد داده و می فرماید: (كَزَرْعٍ أَخْرَجَ شَطأَهُ فَازَرَهُ فَاسْتَغْلَظَ فَاسْتَوى عَلى سُوقِهِ يُعْجِبُ الزُّرّاعَ) (فتح/۲۹). «همانند زراعتی است که جوانه های خود را خارج ساخته سپس به تقویت آن پرداخته تا محکم شده و بر پای خود ایستاده است».

۳. غلبه خدا و رسولان او

در یک آیه غلبه بر دشمنان حق هم به خدا نسبت داده شده و هم به رسولان او: (كَتَبَ اللّهُ لأَغْلَبَنَّ أَنَا وَرُسُلى)(مجادله/۲۱). «مشیت الهی بر این تعلّق گرفته است که من (خدا) و پیامبرانم غلبه می کنیم». ۴. نصرت خدا و نصرت مؤمنان

در آیه ای خدا را ناصر مردم، و مردم را ناصر خدا معرفی کرده است، تو گویی به یکدیگر کمک می کنند. (إِنْ تَنْصُرُوا اللّهَ يَنْصُرْكُمْ وَيُثَبِّتْ أَقْدامَكُمْ) (محمد/۱۰).

--------------- صفحه ۷۸

«اگر خدا را نصرت دهید (او هم) شما را نصرت می دهد و قدمهایتان را پا برجا می دارد». ۵. در آیات فراوانی «خلقت و آفرینش» را از آن خدا می داند که نمونه های آنها را یادآور شدیم ولی در آیات دیگر آن را به مسیح نسبت می دهد و می فرماید: (وَإِذْ تَخْلُقُ مِنَ الطِّينِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ بِإِذْني فَتَنْفُخُ فِيها فَتَكُونُ طَيراً بِإِذْني وَتُبْرِئُ الأَكْمَه والأَبْرَصَ بِإِذْني وَإِذْ تَخْرُجُ الْمَوْتى بِإِذْني...) (مائده/۱۱۰). «آنگاه که(ای مسیح) از گِل شکل پرنده ای را به اذن من می آفرینی، و در آن می دمی، و به اذن و مشیت من پرنده می گردد، و به اذن من کور مادرزاد و مبتلاء به بیماری پیسی را بهبود می بخشی، و آنگه که مردگان را به اذن من زنده می کنی...». و نیز حضرت مسیح خود را به به گونه ای خالق مأذون معرفی می کند و می فرماید: (إِنّى أَخْلُقُ لَكُمْ مِنَ الطِّينِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ فَأَنْفُخُ فِيهِ فَيَكُون طَيْراً بِإِذْنِ اللّهِ وَأُبْرِئُ الأَكْمَهَ وَالأَبْرَصَ وَأُحْيى الْمَوتى بِإِذْنِ اللّهِ) (آل عمران/۴۹). «من برای شما از گل صورت پرنده ای را می آفرینم و در آن می دمم در نتیجه به فرمان خدا پرنده می شود و کور مادرزاد و بیماری پیسی را بهبود می بخشم و مردگان را به اذن خدا زنده می کنم». در این آیه حضرت عیسی(علیه السلام)آفریدن شکل پرنده، بهبود بخشیدن

--------------- صفحه ۷۹

بیماران، و زنده کردن مردگان را به اذن و مشیت خدا به خود نسبت داده است و قرآن در آیه قبل او را در همه این ادعاها تصدیق کرده و می فرماید: (وَإِذْ تَخْلُقُ...). بنابراین از دیدگاه قرآن هم خدا رازق است و هم انسان، هم خدا زارع است و هم انسان، هم خدا

خالق است و هم بشر، لکن این دو نسبت در عرض یکدیگر نیستند، بلکه در طول یکدیگرند یکی مستقل است(خدا) و دیگری وابسته(انسان) یکی اصیل و بالذات است (خدا) و دیگری بالتبع و بالغیر (انسان) و در این صورت هیچ گونه تعارضی و تزاحمی میان سببیت خدا و سببیت انسان نخواهد بود. کوتاه سخن این که قرآن با واقع بینی خاصی معتقد است که در جهان آفرینش انسان و ستاره و زمین و کوه و بیابان و دریا، عناصر و معادن ابر و رعد و صاعقه و باران و تگرگ و گیاه و درخت حیوان و انسان و... بخشی از هستی را تشکیل می دهند، و هر کدام مبدأ یک سلسله آثار و خواص ویژه ای می باشند، و نسبت این موجودات به این آثار، از قبیل نسبت فاعل به فعل و علت به معلول است ولی همه این مؤثرها و اثرها، فاعل ها و فعلها، با اعتراف به وجود پیوند و معلولیت میان آنها، همگی مخلوق خدا و آفریده اویند. و رشته علیت به آنجا منتهی می گردد و این دو نوع نسبت نه با هم اختلافی دارند و نه مزاحم «توحید در خالقیت» می باشند.

------------- صفحه ۸۰ صفحه ۸۱

انگیزه های جبری گری در مکتب اشاعره

۲

فصل سوم : علم پیشین خدا

فصل سوم : علم پیشین خدا

علم گسترده خدا بر تمام کائنات از اصول قرآنی و فلسفی است و معنی صحیح آن مؤکد اختیار انسان می باشد ولی به خاطر برداشت غیر صحیح، نزد اشاعره مایه جبری گری شده است.

------------- صفحه ۸۲ ------------- صفحه ۸۳

انگیزه های جبری گری در مکتب اشاعره

۲

علم پیشین خدا

دومین انگیزه ای که اشاعره را به عقیده جبر سوق داده علم گسترده و پیشین خدا است که بر کلیه کائنات جهان، و از آن جمله افعال انسانها احاطه دارد و چنین علمی از نظر اشاعره و همفکران آنان، مایه سلب اختیار و مجبور بودن بشر در کارهای اوست این شبهه را می توان این گونه بیان کرد: «علم خدا از نخست به کلیه حوادث و رخدادهایی که در جهان واقع می شود، تعلق گرفته است او از ازل می داند که فلان پدیده و فعل خاص در کدام روز و در چه شرایطی محقق و عملی خواهد بود، در این صورت انسان یاد شده، از انجام آن کار ناچار و ناگزیر است و ترک آن برای او ممکن نیست، زیرا اندیشه امکان ترک، ملازم با این است که علم خدا صحیح و پا برجا نبوده و آمیخته با جهل بوده باشد، و این بر خلاف فرض ماست که خدا بر همه چیز از ازل آگاه است». این شبهه، فکر تازه ای نیست، بلکه از زمان دیرین دستاویز جبریان و خصوصاً طرفداران و طالبان آزادی و بی بند و باری در عمل در سایه عقیده به

------------- صفحه ۸۴

«جبر» بوده است و در اشعار منسوب به خیام (که قطعاً غیر آن خیام ریاضی دان می باشد که در اوائل قرن پنجم درگذشته است) چنین می خوانیم: من می خورم و هر که چو من اهل بود *** می خوردن من به نزد او سهل بود می خوردن من حق ز ازل می دانست *** گر می نخورم علم خدا جهل بود اشاعره که به خاطر اندیشه «خلقت افعال عباد» از جانب خدا، گرفتار جبر شده اند دست و پا می کنند تا دیگران را نیز که قائل به این اصل نیستند به جبر سوق دهند، می گویند خواه ما به «خلق اعمال» قائل باشیم یا

نباشیم، امور پنجگانه ای که مسلم و غیر قابل انکار است، هر انسان الهی و خداشناسی را به گرایش به عقیده جبر دعوت می کند و این امور پنجگـانه از نظر آنها عبارت است از: ۱. علم ازلی و پیشین خدا. ۲. تعلّق اراده ازلی خـدا بر افعال انسان. ۳. انجام هر عملی، هنگام تحقق یافتن داعی آن، حالت وجوب، و در صورت عدم تحقّق داعی آن، رنگ امتناع می گیرد و در این صورت برای اختیار، مجـال و قلمروی باقی نمی مانـد. ۴. مسـئله ایمـان ابولهب، که خداونـد از ایمـان نیـاوردن او خبر داده و در عین حال او را مکلّف به ایمـان می کنـد، بنابراین، او بایـد به آنچه پیامبر(صـلی الله علیه وآله وسـلم) از آن خبر داده ایمان بیاورد و یکی از آن مطالب، ایمان نیاوردن او است، پس او هم باید ایمان بیاورد و هم ایمان نیاورد، و این جمع میان دو نقیض است که

------------- صفحه ۸۵

امری است محـال، و بیرون از قلمرو اختیـار انسـان می باشـد. ۵. تکلیـف انسانهـا به تحصـیل «معرفـهٔ اللّه» است که در یـک صورت تحصـیل حاصل است (اگر آنها به خـدا معرفت و شـناخت داشـته باشـند) و در صورت دیگر تکلیف به محال است (اگر هیـچ گونه شناختی نسبت به خدا نداشـته باشـند از وجود و صـفات تکلیف کننده غافل و بی خبر باشند و تکلیف انسان غافل، تکلیف به محال است).(۱) مطالب پنج گانه فوق دستاویزهایی است که اشاعره خواسته اند گرایشهای جبری خود را با استناد به آنها توجیه نمایند، ما در این کتـاب، به تحلیـل دو عامـل نخست خواهیم پرداخت، و تحلیل سه عامل دیگر را به عهـده خواننـده گرامی واگـذار می کنیم. نخست، دسـتاویز اوّل که همان علم ازلی و پیشین خدا است را مورد بررسی قرا رمی دهیم و هر چند شیوه استدلال به آن را در آغاز بیـان کردیم لکن برای آن که بـا بیـان خـود اسـتدلال کننـدگان آشـنا شویم ترجمه کلاـم مؤلف «مواقف» قاضـی عضدالـدین ایجی (ت۷۰۰ـ م۷۵۷) را از شـرح مواقف نقل می کنیم، نامبرده در این باره چنین می گویـد: «آنچه را خـدا می دانـد که بنـدگان او انجام نخواهنـد داد، انجام آن برای آنها محال است زیرا در غیر این صورت علم او واقع نما، نخواهـد بود، و آنچه از اعمال آنها که علم به تحقق آن دارد، انجام آن برای آنها واجب و حتمی بوده، و ترک آن محال می باشـد و در غیر این صورت علم خـدا به جهل منقلب خواهد بود، در این صورت افعال انسانها پیوسته میان دو حالت دور

----

۱ . شرح مواقف، ج۸، ص ۱۵۶ـ ۱۵۷.

------------- صفحه ۸۶

می زند:۱. ممتنع و محال، ۲. واجب و حتمی، و چیزی که از دائره امتناع و وجوب بیرون نباشـد، فعل اختیاری نخواهـد بود در نتیجه چیزی که دامنگیر قائلان به «خلق اعمال» شـده بود، دامنگیر مخالفان این اصل نیز خواهـد بود هر چند نه از جهت خلقت اعمال بلکه از جهت علم پیشین خدا که به افعال انسان رنگ امتناع یا وجوب می بخشد».(۱) این شبهه در نظر فخر رازی به اندازه ای استوار و پا برجا بوده است که گفته است: «اگر همه خردمنـدان جهان دور هم گرد آینـد، نمی توانند بر این اسـتدلال خرده بگیرند مگر این که مذهب هشام بن حکم شیعی را برگزینند که وی منکر علم پیشین خدا می باشد».(۲) نقد و بررسی

برای بررسی این استدلال و پاسخ به ان، مطالب ذیل را یادآور می شویم: ۱.هر انسانی از نهاد و فطرت خویش، اختیار و آزادی خود را درک می نماید و هیچ گونه اجبار و اضطراری در کارهای خود احساس نمی کند و هر چه از این شبهات هم برای او تقریر شود، دریافته های فطری خود تردید نکرده و آزادنه در شئون مختلف زندگی خود، تصمیم گیری می کند آنان که خود را در

----

۱ . شرح مواقف، ج۸، ص ۱۵۴، این اسـتدلال را تفتازانی در شرح مقاصد، ج۲، ص ۱۳۰ و فاضل قوشچی در شرح تجرید ص ۳۳۵ در مبحـث علم، و ص ۴۴۴ در مبحث افعـال خـدا، و علاّمـه حلی در کشف المراد، ط صـیدا، ص ۱۸۹ نیز نقل نموده انـد. ۲ . شرح مواقف، ج۸، ص ۱۵۵.

--------------- صفحه ۸۷

برابر قوانین الهی مسئول می داننـد و یا عمل به مقررات الهی را محترم می شـمارند و آنان که قانون شـکنی کرده و مقررات دین را زیر پـا می گذارنـد، همگی خود را مختـار می اندیشـند و عامل مرموزی به نام (علم خـدا) را مانع اختیار و انتخاب خود نمی داننـد. بنابراین، درک انسان از اختیار و آزادی خود، یک درک وجدانی و بدیهی است که اگر از حل شـبهه فوق هم عاجز باشد هچ گونه خدشه ای به آن درک وجدانی و بدیهی وارد نمی کند و به اصـطلاح آن را «شـبهه ای در مقابل امر بدیهی» دانسـته، بدان اعتنا نمی کند. ۲. کسانی که به این شبهات دامن می زنند دو گروهند: الف: گروهی که اصل توحید در خالقیت را به صورت نادرست تفسیر کرده و در نتیجه عقیـده جبر دامنگیر آنـان شـده است، آنگـاه به دست و پا افتاده انـد تا به آن لباس اسـتدلال بپوشاننـد و چنین ابراز نماینـد که دلائل عقلی و اصول مسـلم اعتقادی (چون علم ازلی خـدا) آنها را به پـذیرش این اصل (عقیـده جبر) سوق می دهـد. ب: کسـانی که می خواهنـد از زیر بـار مسئولیتهای دینی و قـانونی شـانه خالی کننـد و در پوشـش «جبر» آزادی عمل داشـته باشـند و به کارهـای ناپسـند خود رنگ الهی بدهنـد و از این طریق از هر نوع بـدنامی نجات یابنـد، و در حقیقت انـدیشه جبر را وسـیله ای برای قـانون شـکنی و بی بنـد و باری قرار می دهنـد و اگر در سایه این اصل به «خواسـته های شخصـی» نرسـند، از عامل دیگری بهره می گیرند و لذا آنجا که «عقیده جبر» بر ضـرر این گروه تمام شود، هرگز به آن اعتنا نکرده و مسـئله آزادی و حقوق انسان را مطرح می کنند، لذا آنجا که

--------------- صفحه ۸۸

متظـاهر به جبر، مضـروب و مجروح شود برای ضـارب درخواست مجـازات کرده و او را فرد مجرم می شـناسد که با آزادی و اختیار خود به آن جرم دست زده است و حـال آن که بر اسـاس علم ازلی خـدا (روی مسـلک جـبری گری) ضـارب بیچـاره، جز ترسـیم و عینیت بخشیدن به علم خدا کاری صورت نداده و او تحت تأثیر عامل مرموزی به نام «علم پیشین خدا» دست به جنایت زده است. ۳. کسانی که علم ازلی خدا را مایه جبر شـمرده و انسان را فاقد اختیار می دانند باید توجه داشـته باشند که علاوه بر پیامدهای نادرستی که این اندیشه دارد و در گذشته آنها را یادآور شدیم (بیهودگی بعثت پیامبران، لغو و بی فایده بودن تکالیف، بطلان کیفر و پاداش و...) اشـکال مهم دیگری متوجه آنـان می گردد که هیـچ انسـان موحـد و خـداپرستی (تـا چه رسـد به متکلمـان و صاحب نظران در معـارف اسـلامی) به آن گردن نمی نهنـد، و آن این که خـدا همان گونه که از ازل بر افعال انسانها عالم و آگاه است، بر افعال خود نیز علم و آگاهی دارد، و در این صورت اگر علم ازلی مایه سلب اختیار و مجبور بودن فاعل است، باید خدا را نیز فاعل و آفریدگار مجبور بدانیم (تعالی اللّه عن ذلک علوّاً کبیراً). از مطالب یاد شده به طور اجمال به دست می آید که علم ازلی خدا هرگز مایه سلب آزادی و اختیار انسان در کارهای خود نمی باشـد. اکنون وقت آن است که به تحلیل فلسـفی آن بپردازیم تا معلوم شود که اعتقاد به «علم ازلی خـدا»(که هم برهـانی و عقلی و هم قرآنی و نقلی است) از نظر عقـل هرگز مسـتلزم مجبـور بـودن انسـان نخواهـد بود. ۴. خوشبختانه از نظر تحلیل فلسفی شبهه یاد شده، (علم ازلی خدا)

--------------- صفحه ۸۹

پاسـخ روشـنی دارد که محققان الهی، قرنها پیش به رد آن پرداخته انـد ـ و بر خلاف انـدیشه فخر رازی ـ ریشه آن را سوزانیـده اند، حال چرا مورد توجه او قرار نگرفته است، خود بهتر می دانـد. و اینک بیان این پاسخ: علم خدا کاملاً واقع نما بوده و سـر سوزنی هم خطا به آن راه نـدارد ولی باید دید، متعلق علم خدا چیست؟ و خداوند چگونه از ازل به افعال انسان علم دارد، آنگاه از آن، یکی از دو نتیجه «جبر» یا «اختیار» را گرفت. ۱. خدا از ازل می داند که هر فعلی از فاعل خود با خصوصیت و ویژه متناسب با آن سر می زند مثلاً می داند که آتش به صورت اضـطرار می سوزاند و قلب انسان و دسـتگاه گوارش او، به صورت یک امر اجباری حرکت نموده و افعـال خـاص خود را جلوه گر می سـازد حال اگر صـدور افعال و آثار این فاعل های طبیعی، در واقعیت خارجی این گونه نباشـد

یعنی صدور آنها از مبادی خود بر اساس اختیار استوار باشد، اینجاست که علم خدا نارسا بوده و واقع نما نخواهد بود. ۲. خدا از ازل می داند که فاعلهای مختا رو آزاد، کارهای خود را آزادانه و بر اساس انتخاب و اختیار انجام می دهند، مثلاً موحدان و ملحدان به پرستش و الحاد خود، بر اساس اختیار جامه عمل می پوشند، و اگر این دو فعل در واقعیت خارجی به صورت دیگر باشد یعنی بدون اراده و اختیار تحقق پذیرد، در این صورت است که علم ازلی واقع نمایی خود را از دست داده و به اصطلاح علم خدا به جهل مبدل می گردد. طراحان شبهه، تنها به اصل تحقق فعل انسان توجه نموده و از مبادی

--------------- صفحه ۹۰

دور و نزدیک آن غفلت وزریده اند و این خود نشان دهنده نداشتن یک درک و معرفت صحیح از چگونگی علم ازلی خدا است، زیرا همان طوری که خدا از اصل صدور افعال فاعل های طبیعی و غیر طبیعی از ازل آگاه هست، از خصوصیت آن فاعلها و مبادی آن افعال نیز آگاه می باشد، بنابراین خدا از ازل می داند که آتش فاعل بالاضطرار است و فعل خود را بدون آگاهی و شعور تا چه رسد اختیار وانتخاب، انجام می دهد همچنانکه می داند که انسان آگاهانه و آزادانه به بخشی از کارهای خود تحقق می بخشد، این از یک طرف، و از طرف دیگر چون علم خدا واقع نما است و کوچکترین تخلف و خطایی به آن راه ندارد مقتضای این واقع نمایی این است که آتش در فعل خود مضطر، و انسان در کارهای خود مختار و آزاد باشد و یک چنین علم پیشین درباره انسان نه نتها مایه جبر نیست، بلکه به اختیار و آزادی او تحکیم می بخشد. فلاسفه اسلامی که در باریک بینی و تحلیل مسائل فلسفی و کلامی دست توانایی دارند این شبهه را پاسخ روشنی داده اند و آنچه بیان گردید پرتوی از آن پاسخها است و برای آن که خواننده عزیز با طرز بیان آنان نیز آشنا گردد به ترجمه برخی از سخنان آنان می پردازیم: ۱. «صدرالمتألهین» پس از طرح این شبهه چنین پاسخ می دهد: «علم و آگاهی خدا هر چند در سلسله اسباب صدور فعل از انسان قرار دارد ولی مقتضای علم الهی این است که فعل انسان با قدرت و اختیار او انجام پذیرد، زیرا قدرت و اختیار او نیز در سلسله اسباب و علل آن فعل قرار گرفته است».(۱)

----

۱ . اسفار، ج۶، ص ۳۸۵.

--------------- صفحه ۹۱

۲. حکیم سبزواری در این باره چنین می گوید: «خدا نه تنها از صدور فعل از انسان آگاه است، بلکه از مبادی و مقدمات دور و نزدیک آن نیز آگاه می باشد و یکی از مقدمات و اسباب فعل، توانایی و انتخاب انسان است، تا آنجا که می گوید:«اختیار برای انسان یک امر ضروری و حتمی است و اگر صدور افعال او به مرز ضرورت و لزوم می رسد این ضرورت از قدرت و اختیار وی نشأت گرفته و هرگز با اختیار او منافات ندارد».(۱) وی سپس به یک بیان عرفانی پرداخته و حاصل آن این است که انسان مظهر اسماء و صفات خدای قادر و مختار بالذات است، پس چگونه می شود مظهر او، فاعل مجبور باشد؟(۲) ۳. استاد بزرگوار علّامه طباطباییرحمه اللّه در رد این شبهه چنین گفته است: «خدا از هر پدیده ای با خصوصیات و ویژگیهایی که دارد، آگاه است او از افعال اختیاری انسان با همین ویژگی (اختیاری بودن) از ازل آگاه است و در این صورت ممکن نیست افعال اختیاری انسان به صورت غیر اختیاری انجام شود»(زیرا لازمه آن انقلاب در علم خدا بوده و علم او واقع نما نخواهد بود).(۳)

----

۱ . اشاره به یک اصل فلسفی است «الشیء ما لم یجب لم یوجد»: هر پدیده ای تا به مرز ضرورت و وجوب نرسد جامه وجود به خود نمی پوشد. ۲ . «کیف وأنت وأمثالک أظلال القادر المختار» شرح منظومه، ص ۱۷۶. ۳ . نهایهٔ الحکمهٔ، مرحله ۱۲، فصل ۱۴، پاورقی اسفار، ج۶، ص ۳۱۸.

--------------- صفحه ۹۲

پاسخ اشکال از فقیهی نامدار

نه تنها متکلمان و فلاسفه الهی از شبهه علم ازلی در مورد مسأله اختیار و آزادی انسان پاسخ گفته اند، بلکه برخی از فقهاء بزرگ اسلامی نیز به پاسخگویی از آن پرداخته اند از آن جمله: فقیه نامدار شیعه امام ابو عبداللّه محمد بن مکی معروف به شهید اوّل (م۷۳۴ـ۷۸۶) می باشد وی آنجا که درباره مسأله«صله ارحام»(پیوند خویشاوندی) بحث می نماید پس از بررسی فقهی آن چنین می گوید: «روایات بسیاری درباره صله ارحام» و نقش آن در زیادی عمر انسان وارد شده است این مطلب موجب پیدایش اشکالی شده است و خلاصه آن این است که: با توجه به «قضا و قدر» و «علم ازلی» خدا نسبت به همه پدیده های امکانی، تأثیر صله ارحام در دگرگونی و زیادی عمر انسان پذیرفته نیست و پس از آن که برخی از پاسخهای ناتمام را یادآور می شود، می گوید: «اشکال یاد شده اختصاص به مسأله عمر انسان و تأثیر صله ارحام در آن ندارد، بلکه در مورد همه آنچه در قرآن به عنوان عوامل راه یافتن انسان به بهشت و یا ورود در جهنم بیان شده، وارد است، زیرا خداوند از ازل همه چیز را می داند و دوزخیان را از بهشتیان باز شناخته است پس آن کس که او را اهل بهشت می داند رهسپار بهشت خواهد بود و آن کس که او را اهل دوزخ می داند، وارد دوزخ خواهد شد در این صورت اعتقاد به خدا، ایمان به معارف دینی، بعثت انبیاء همگی لغو و بی اثر خواهد بود و چنین اندیشه ای با اصل «حکمت الهی» ناسازگار است. آنگاه در پاسخ می فرماید:

-------------- صفحه ۹۳

اشکال در همه این موارد یک پاسخ دارد و آن این که تنها مقدار عمر، معلوم خدا نیست بلکه خدا از رابطه عمر با سبب خاص آن و رهسپار شدن زید به سوی بهشت آگاه است ولی تحقّق آن را مرتبط و وابسته به اسباب و عوامل خاص آن نموده است، برخی از این اسباب عبارتند از: ۱. وجود و هستی او ، ۲. اعطای عقل و شعور به او ، ۳. مبعوث نمودن پیامبران ، ۴. حق انتخاب و اختیار، ۵. عمل به احکام دین و.... در این صورت هر مکلفی باید به وظایف شرعی خود عمل نماید و به بهانه «علم ازلی» خود را مسلوب الاختیار ندانند زیرا همه آنچه وی با آزادی و اختیار انجام می دهد معلوم خدا می باشد و در یک کلمه همه آنچه در قلمرو هستی امکانی رخ می دهد معلوم خدا است (البته نه به صورت مطلق) بلکه با توجه به اسباب و شرایط خاص آن (که اختیار و اراده انسان نیز از جمله اسباب آن می باشد).(۱) سخنی از محقق تفتازانی

از متکلمان اشعری کسی که به پاسخ فوق توجه کرده است، محقّق تفتازانی می باشد وی هر چند در آغاز حقیقت مطلب را آن گونه که بیان شد

----

۱ . القواعد والفوائد، ج۲، ص ۵۴ـ ۵۶ متن عبارت قواعد چنین است: «والجواب عن الجمیع واحد، وهو: انّ اللّه تعالی کما علم کمیّة العمر، علم ارتباطه بسببه المخصوص وکما علم من زید دخول الجنة، جعله مرتبطاً بأسبابه المخصوصة من ایجاده وخلق العقل له وبعث الأنبیاء ونصب الألطاف وحسن الاختیار والعمل بموجب الشرع فالواجب علی کلّ مکلّف الإتیان بما أمر به ولا یتکل علی العلم فانّ ما صدر منه فهو المعلوم بعینه... وبالجملة جمیع ما یحدث فی العالم معلوم للّه تعالی علی ما هو علیه واقع من شرط أو سبب...».

-------------- صفحه ۹۴

درک نموده است لکن چون با اصول مکتب اشعری گری پرورش یافته است از پذیرش آن سرباز زده و به انتقاد از آن پرداخته است و اینک گفتار او: «ممکن است گفته شود خدا می داند که فعل انسان با قدرت و اختیار او صادر می گردد و در این صورت فعل از قلمرو اختیار انسان بیرون نخواهد بود،» سپس بدان پاسخ داده می گوید: «اگر خدا از ازل می داند که فعل انسان با قدرت و اختیار از او سر می زند نتیجه آن این است که حتماً این فعل باید با همین مبادی و خصوصیات صادر گردد به گونه ای که دیگر قادر بر ترک آن نخواهد بود و این همان گرایش به جبر است که ما مدعی آن هستیم و یگانه فرقی که این نظریه با عقیده جبر دارد

این است که طبق این بیان قدرت انسان نیز از مبادی و علل فعل او به شـمار می رود ولی این قدرت آن گونه که معتزله پنداشته اند، مستقل نبوده و انسان در انجام فعل خود اختیار تام ندارد».(۱) پاسخ

این که می گوید قدرت انسان در پیدایش افعال او مسـتقل نیست سخن درستی است و ما همان گونه که نظریه کسانی را که قدرت انسـان را فاقـد هرگونه تأثیری در وجود افعال او می داننـد نادرست می دانیم، عقیـده آنان را که قـدرت او را مسـتقل و خودکفا می دانند نیز قبول نداریم و در آینده به تفصیل پیرامون آن بحث خواهیم کرد امّا این که می گوید: انسان اختیار تام ندارد سخن درستی نیست و همان گونه که بیان گردیـد علم ازلی نه تنها مانع اختیار انسان نیست، بلکه تحکیم کننـده آن است زیرا آنچه مخالف اختیار و مایه جبر است این

---

۱ . شرح مقاصد، ج۲، ص ۱۳۰.

--- صفحه ۹۵

است که بگوییم خـدا عـالم است که فعـل به هر صورت، خواه بـا قـدرت و اختیـار و خواه بـدون آن، انجـام می شود و حـال آن که اسـتدلال حکمـا که تفتـازانی به آن اشاره کرده است بر این اساس است که خـدا از ازل می دانـد که فعل انسان با تحقق یافتن علت تـامه آن، که از اجزای آن اختیار و قـدرت او است، واقع می شود. ۵. اکنون که با تحلیل فلسـفی این شبهه آشنا شدیم و بر نادرستی اسـتدلال طرفـداران نظریه جبریه علم ازلی خـدا واقـف گردیـدیم برای آن که این مطلب دقیق عقلی و فلسـفی برای ذهن هـایی که ورزیـدگی کـافی در مسائـل فلسـفی ندارنـد نیز قابـل فهم باشـد از یک مثال ساده کمک می گیریم و معتریم که مثال با مورد بحث تفاوت یا تفاوتهایی دارد و آن این که : یک آموزگار ورزیـده و هوشـیار پس از مدتی میزان اسـتعداد و انضـباط و کوشـش و تعهد شاگردان را به دست آورده و می توانـد موفقیت یا عـدم موفقیت آنان را قبل از امتحان به دست آورد در این صورت آیا پس از آن که دانش آموزان کارنـامه قبولی یـا مردودی خود را دریـافت می کننـد این احتمـال که علم قبلی آموزگـار موجب موفقیت یا عـدم موفقیت آنها گردیده است در ذهن و خیال کسی راه می یابد؟ قطعاً پاسخ منفی است و هرگز آگاهی قبلی آموزگار مایه سلب اراده و اختیـار آنـان نگردیـده است ما می توانیم علم پیشـین خـدا نسبت به افعال انسانها را به آگاهی قبلی آموزگار نسبت به نتایـج کار دانش آموزان تشبیه نماییم زیرا اگر چه علم نامحـدود خـدا از نظر گستردگی و اصالت، با علم محدود آموزگار قابل مقایسه نیسـت ولی از جهت این که مایه بیرون رفتن معلوم (فعل) از قلمرو قدرت فاعل آن نمی گردد، کاملاً قابل مقایسه است و راز این

--- صفحه ۹۶

مطلب (علم، معلوم را از قلمرو قـدرت فاعل آن بیرون نمی کنـد) همان است که در تحلیل فلسـفی خود یادآور شـدیم و آن این که: آموزگـار تنها به قبولی یا مردودی دانش آموز علم نـدارد، بلکه به سـعی و تلاش آزادانه یا سـستی و تنبلی برخاسـته از اختیار او نیز، آگاه است. مبالغه گویی فخر رازی

از مطالب گذشـته معلوم شـد که ادعای فخر رازی در این باره که اگر همه خردمنـدان عالم دور هم جمع شونـد نخواهند توانست بر اسـتدلال او با علم ازلی بر جبر خرده بگیرند، پایه واساس ندارد و حکمای بزرگ اسـلامی به روشـنی آن را پاسخ گفته اند حال می خواهیم نادرستی ادعای دیگر وی را نیز بیان کنیم و آن این که «هشام بن حکم به علم ازلی خـدا معتقد نبوده و تنها رهایی از شـبهه علم ازلی، پـذیرفتن نظریه اوست». در پاسـخ این مـدعا می گوییم: هشـام بن حکم هرگز معتقـد به این انـدیشه نادرست نبوده است، هرچنـد در میان متکلمان اسـلامی کسانی چون جهم بن صـفوان و هشام بن عمرو بـدان گرایش داشـته اند و اگر هم هشام بن حکم طرفـدار ایـن انـدیشه نـادرست بـوده اسـت مربـوط به زمـانی است که از مکتب جهمیه پیروی می کرده است، لکن پس از آن که به ملاقـات بـا امـام صـادق (علیه السـلام) مفتخر گردیـد و به مکتب اهـل بیت گرایش بیـدا کرد نمی تـوان قبول کرد که به این عقیـده

نادرست پایبند بوده است، خصوص آن که موقعیت کلامی او در پیشگاه امام صادق (علیه السلام) به حدی بود که مورد احترام و عنایت خاص آن حضرت قرار داشت، بنابراین بعید نیست که مخالفان وی، او را به این گفتار متهم

--------------- صفحه ۹۷

ساخته اند تا از موقعیت اجتماعی او بکاهند ما در اینجا گفتاری را که متکلّم و فقیه نامدار شیعه، شیخ مفید در مورد نادرستی این نسبت آورده است، یادآور می شویم: وی می گوید: «خداوند بزرگ به همه موجودات قبل از پیدایش آنها عالم و آگاه است و چیزی در آسمان و زمین بر خدا پوشیده نیست دلایل عقلی و آیات قرآنی و احادیث متواتره از خاندان پیامبر (صلی الله علیه وآله وسلم) بر این مطلب گواهی می دهد و همه دانشمندان امامیه بر آن اتّفاق دارند و از نظر ما آنچه معتزله به هشام بن حکم نسبت داده اند صحیح نبوده و اتهامی بیش نیست و دگران نیز اشتباهاً در این سخن از آنان پیروی کرده اند و سخنان عالمانه و متین و ی در وی در مباحث امامت و غیر آن بر خلاف این قبیل نسبتها گواهی می دهد».(۱) پاسخی از محقق طوسی

پاسخ منطقی همان است که مطرح گردید ولی در اینجا محقق طوسی پاسخ دیگری را یادآور شده است که در عبارات متکلّمان به آن «تابعیت علم و متبوعیت معلوم» می گویند و محقق طوسی در دو مورد این پاسخ را یادآور شده و در هر دو مورد عبارت او بسیار کوتاه و فشرده است. وی در همین بحث در پاسخ اشکال اشاعره می گوید: «وَالْعِلْمُ تابِعٌ»(۲) و در بحث علم و بیان ماهیت آن چنین می گوید: «وهو تابع بمعنی أصالهٔ موازنهٔ فی التطابق»(۳) و مقصود از این دو جمله این است که

----

۱. اوائل المقالات، ص ۶۰. ۲. کشف المراد، ص ۲۳۹. ۳. مدرک قبل، ص ۱۷۶.

--------------- صفحه ۹۸

در مقام حکایت و سنجش اصالت از آن معلوم، و تبعیت و حکایت از آن علم است. شارح قوشچی در توضیح عبارت خواجه می گوید:«این سخن اشاره به بحثی است که میان دو گروه اشاعره و معتزله مطرح می باشد» اینک ما مناظره آنها را به این گونه منعکس می کنیم: ـ اشاعره: علم پیشین خدا که بر افعال بندگان تعلق گرفته است مایه جبر انسان در اعمال خویش است. ـ معتزله: خصیصه علم، خصیصه تابعیت و حکایت است و نمی تواند در شمار علت افعال بندگان در آید. ـ اشاعره: این سخن، سخن پا برجا نیست، اگر علم ازلی تابع معلوم باشد، دور لازم می آید چون معلوم که همان افعال انسانها و پدیده های مادی است، متأخّر از علم پیشین خدا است و علم خدا مقدّم، و لازمه تبعیت معکوس بودن این تقدّم و تأخّر است. ـ معتزله: مقصود از تبعیت، تبعیت زمانی نیست، بلکه در مقام مقایسه و سنجش، اصالت از آن معلوم و تبعیت از آن علم است هر چند ممکن است علم مقدم بر معلوم و معلوم متأخّر از آن باشد.(۱) تا اینجا مناظره دو گروه را منعکس کردیم و خواجه نیز در این مورد از معتزله جانبداری کرده است ولی این پاسخ نقطه ضعفی دارد که بیان می گردد و آن این که مسئله تابع بودن علم و متبوع بودن معلوم از ویژگی های علم انفعالی است، علمی که از معلوم عکس برداری کرده و صورتی از آن در ذهن پدید

----

۱. شرح تجرید قوشچی، ص ۲۵۴.

--------------- صفحه ۹۹

می آورد، در حالی که علم الهی نسبت به معلومات خود (پدیده های خارجی) جنبه فعلی داشته و به اصطلاح در عداد علل و اسباب آنها می باشد و چنین علمی به حکم این که در ردیف علل پدیده ها است نمی تواند تابع، و معلوم آن متبوع علم باشد. نکته اینکه علم خدا در عداد علل اشیاء است این است که علم خدا به اشیاء، عین ذات او است و جدا از ذات او نمی باشد و ذات خدا علت پدیده ها و پدید آورنده جهان و آنچه که در آن است می باشد یک چنین علم که در شمار علل اشیاء قرار می گیرد نه تنها تقدّم

رتبی و حقیقی بر پدیده ها دارد، بلکه سازنده پدیده ها و پدید آرنده آنها است و در این صورت چگونه می تواند علم تابع و معلوم متبوع آن باشد؟ اساس پاسخ را خلط میان دو نوع علم (فعلی و انفعالی) تشکیل می دهد و در حالی که قسم دوم درباره خدا متصوّر نیست و هرگز علم فعلی نمی تواند حتّی در مقام حکایت و تطبیق و سنجش، رنگ فرعی به خود بگیرد. پاسخ سوم از میر سید شریف

در اینجا سید شریف به مسئله فعلی بودن علم الهی توجه پیدا کرده ولی سببیت و مؤثر بودن آن را در همه جا نپذیرفته و قائل به تفصیل شده است و آن این که علم هر فاعلی(حتّی خدا) نسبت به افعال خویش جنبه فعلی دارد، و در عداد علت آن است امّا علم فاعل به افعال دیگران فاقد چنین ویژگی است. وی در این مورد چنین می گوید:«علم از این جهت که علم است و از معلوم حکایت می کند، اقتضای وجود آن را نداشته و در تحقق آن مؤثر نیست،

-------------- صفحه ۱۰۰

ولی از جهت آن که زمینه ساز اختیار و اراده فاعل است در هستی فعل مؤثر می باشد و منظور از علم فعلی همین است بنابراین علم فاعل مختار نسبت به افعال خود، فعلی است لکن نسبت به افعال دیگران، فعلی نیست هر چند بر آن مقدم باشد».(۱) پاسخ

سخن سید شریف هر چند در مورد فاعلهای امکانی (مانند نسبت به افعال دیگران) صحیح و قابل قبول است، لکن در مورد فاعل مختار بالذات (خدا) پذیرفتنی و صحیح نیست، زیرا فعلی بودن علم خدا همان گونه که بیان گردید اصلی است که به مقتضای عقل و برهان ثابت شده است و همه پدیده های امکانی از نظر فقر و وابستگی نسبت یکسانی با خدا دارند و تنها فرقی که دارند این است که برخی بدون واسطه و برخی با واسطه از آفریدگار هستی، فیض وجود دریافت می کنند و آنها که واسطه دارند نیز بر دو گونه اند: پاره ای از آنها بدون اراده و اختیار فاعل تحقّق می یابند(آثار پدیده های طبیعی) و پاره ای اراده و اختیار فاعل در تحقّق آنها نقش دارد(افعال اختیاری انسان). بنابراین پاسخ صحیح همان پاسخ حکمای بزرگ اسلامی است که بیان گردید و آن این که علم خدا ازلی و فعلی است و افعال انسان نیز از قلمرو آن بیرون نمی باشد با توجه به این که اختیار و آزادی انسان نیز معلوم خدا بوده و در نتیجه او را از «اختیار» گریزی نیست و مختار و آزاد بودن انسان امری قطعی و غیر قابل تردید است.

----

۱ . شوارق الالهام، ص ۴۲۱.

-------------- صفحه ۱۰۱

انگیزه های جبر در مکتب اشاعره

۳

فصل چهارم : اراده پیشین و گسترده خدا

فصل چهارم : اراده پیشین و گسترده خدا

اراده پیشین و گسترده خدا از معارف قرآنی و فلسفی و برداشت غیر صحیح از آن، سبب جبری گری در مکتب اشاعره شده است.

-------------- صفحه ۱۰۲ -------------- صفحه ۱۰۳

انگیزه های جبر در مکتب اشاعره

۳

اراده پیشین و گسترده خدا

سومین عامل گرایش اشاعره به جبر، مسئله اراده پیشین و گسترده خدا است که به وجود تمام کائنات و هستی ها و از آن جمله

افعال انسان تعلق گرفته است. حاصل این شبهه این است که چیزی در جهان آفرینش بدون اراده خدا صورت نمی پذیرد و آنچه در جهان رخ می دهـد از قلمرو اراده او بیرون نیست و در نتیجه پدیده ها و رخدادها(و از آن جمله افعال انسان) مراد خدا بوده، و اراده ازلی بر تحقق آنها تعلّق گرفته است و ناگفته پیدا است که تحقق مراد پس از تحقق اراده، امر قطعی و الزامی است و نتیجه این اصـل این می شود که فعل انسان به صورت یک رخداد مراد خدا بوده و تحقق آن در ظرف خود ضروری و واجب می باشد و ضرورت و وجوب با اختیار سازگار نیست.(۱) برای تحقیق بیشتر، باید در موضوعات سه گانه بحث و گفتگو کرد.

----

۱ . ترجمه و شرح فارسی کشف المراد، ص ۴۲۸.

-------------- صفحه ۱۰۴

۱. آیا آنچه در قلمرو هستی رخ می دهـد همگی متعلق اراده خـدا است، یا در این قلمرو چیز یا چیزهایی پیـدا می شود که بدون آن که اراده خـدا بر هستی آنهـا تعلق بگیرد، تحقّق می پذیرنـد؟ ۲. بـا توجه به اینکه تمـام افعال انسان متعلق اراده ازلی و گسترده خـدا است چگونه انسان به صورت فاعل مختار انجام وظیفه می کنـد؟ ۳. اگر اراده خـدا گسترده است و همه افعال خوب و بد را دربرمی گرد، نتیجه آن این است که افعال زشت انسان، مورد تعلق اراده خدا باشد. تشـریح و بررسـی این مواضع سه گانه، گذشته از این که یک سلسـله مسائل را کشف می کند، زمینه را برای حلّ شـبهه جبر و دیگر شبهات آماده می سازد از خواننده گرامی خواهانم که ما را در بررسی این مباحث همراه کند و صبر وحوصله را پیشه خود سازد. اکنون برگردیم به بررسی مطلب نخست:

-------------- صفحه ۱۰۵

۱

اراده گسترده خدا

نسبت به همه پدیده ها

کلیه متفکران اسـلامی از حکما و متکلمان (جز معتزله) کلیه پدیده های جهان را متعلق اراده خدا دانسـته وچیزی را از قلمرو اراده او خارج نمی داننـد و اصولاً معتقدنـد در قلمرو آفرینش ممکن نیست پدیـده ای در جهان بـدون اراده و خواست و یا قدرت و توان او تحقق پـذیرد، و اصول توحیـدی کاملاًـ با این نظریه موافق است چیزی که هست گروهی از متکلمان ماننـد اشاعره چون نظام علّی و معلولی را در جهان انکار می کنند و خدا را جایگزین تمام اسباب و علل طبیعی و غیر طبیعی می نمایند، همه پدیده ها را مخلوق بلا واسـطه قدرت واراده او می شـمارند، ولی حکما و فلاسـفه اسـلامی و نیز متکلمان امامیه همان گونه که اصل عمومیت و گستردگی اراده خدا را نسـبت به همه پدیده ها پذیرا هسـتند، اصل علیت و معلولیت را نیز استوار و پا بر جا می دانند، و پیدایش پدیده ها را از طریق اسباب و علل ویژه آنها به قدرت و اراده خدا منتهی می سازند، در این صورت همه پدیده ها مخلوق و مراد خدا می باشند.

-------------- صفحه ۱۰۶

قائلاـن به گستردگی اراده خـدا برای اثبات نظریه خود یک رشـته دلایل صـحیح و منطقی دارنـد که برخی را منعکس می کنیم تنها چیزی که باید در اینجا به آن توجه نمود این است که گروه اشاعره در عین موافقت با حکما در مسـئله گستردگی اراده از این اصل توحیدی نتیجه غیر صحیح گرفته اند و آن مسئله «مجبور بودن انسان» در کارهای خود (به حکم این که فعل او، مراد خدا است) می باشـد چنان که این نتیجه نادرست را از اصل «عمومیت قـدرت» و «توحیـد در خالقیت» نیز گرفته و چنین می پنداشـتند که چون فعل انسان متعلق قـدرت خـدا و مخلوق او است، در نتیجه فاعل (انسان) در انجام آن مختار و آزاد نیست. با توجه به این بیان باید در این بحث بر دو مطلب عنایت بیشتری مبذول داشت: ۱.دلایل گستردگی اراده خدا نسبت به تمام پدیده ها. ۲. گستردگی اراده خدا مایه مجبور بودن انسـان نیست. و اینـک بیـان مطلب نخست: دلایـل گستردگی اراده خـدا را دو گونه می توان تقسـیم کرد: الف: دلاـیل

عقلی. ب: دلایل نقلی. دلایل عقلی

از میان دلایل عقلی که در این مورد بیان شده است به سه دلیل روشن اکتفاء ورزیده و در هر یک از این دلایل سه گانه به یک اصل عقلی و توحیدی استناد شده است.

-------------- صفحه ۱۰۷

این اصول عبارتند از: ۱. عمومیت خلقت یا توحید در خالقیت. ۲. «وجود امکانی» بدون استثناء وابسته و نیازمند به وجود واجب(خدا) است. ۳. اراده خدا از صفات ذات او است. به مقتضای اصل نخست هیچ پدیده ای از قلمرو آفرینش و خلقت خدا بیرون نیست، و در جهان هستی خالق و آفریدگار «اصیل» و «مستقل» جز خدا نیست، و انسان اگر چه پدید آرنده افعال خویش است لکن به حکم این که همه پدیده های امکانی و از آن جمله انسان و افعال او مخلوق و آفریده خدا است، و آفرینش و ایجاد خدا همراه اراده و اختیار او است در این صورت افعال انسان متعلق اراده خدا می باشد.(۱) و با توجه به اصل دوم، وجود امکانی سراسر فقر و نیاز است و نمی تواند بدون تکیه بر واجب جامه هستی بپوشد، فعل انسان نیز یک پدیده امکانی است که تعلق و وابستگی به «واجب الوجود» واقعیت آن را تشکیل می دهد، در این صورت چگونه می تواند فعلی بدون تکیه بر قدرت و اراده خدا در جهان تحقق پذیرد؟ آنان که می اندیشند فعل انسان از قلمرو اراده خدا بیرون است از پیامد نادرست این نظریه غفلت ورزیده اند و برای حفظ حریت و آزادی انسان، اراده و قدرت خدا را محدود کرده و به نوعی «ثنویت» و دو خالقی گرایش پیدا کرده اند و به تعبیر صدرالمتألهین اندیشه این گروه که انسان را در افعال خود

----

۱ . اللمع، ص ۴۷.

-------------- صفحه ۱۰۸

مستقل دانسته اند و آن را از قلمرو اراده خدا بیرون می سازند، از اندیشه گروهی که بتها و ستارگان را شفیعان درگاه خدا می دانسته اند، بدتر است.(۱) هیچ نقصی بالاتر از این نیست که در کشور وجود، آنچه را که خدا نخواهد صورت پذیرد یا آنچه را که او اراده نکرده است تحقق یابد. و بر اساس اصل سوم همان گونه که ذات خدا بر همه پدیده های هستی احاطه قیومی دارد (اللّهُ لا إلهَ إلاّـ هُوَ الْحَیُّ الْقَیُّوم) اراده او نیز که از صفات ذاتی او است همه پدیده ها و از آن جمله افعال انسان را فرا می گیرد. بنابراین لازمه «توحید در خالقیت»«و معلول بودن همه موجودات امکانی» و «ذاتی بودن صفت اراده در خدا» و این است که تمام افعال انسان مُتَعَلق اراده خدا باشد. دلایل نقلی

نه تنها دلایل عقلی به روشنی بر عمومیت و گستردگی اراده خدا نسبت به همه پدیده ها گواهی می دهند بلکه دلایل نقلی نیز این اصل عقلی را تأیید می نمایند ما در اینجا نمونه هایی را یادآور می شویم: قرآن و گستردگی اراده خدا

بر خلاف گفته برخی از صاحب نظران :«در میان آیاتی که اراده خدا را بیان نموده اند نمی توان به عنوان نمونه ولو یک آیه را در آنها پیدا کرد که اراده خدا را به کارهای اختیاری انسانها مربوط سازد»(۲) در قرآن آیات چندی یافت می شود

----

۱ . اسفار، ج۶، ص ۳۷۰ ;غایة المرام، ص ۶۴ ;اللمع، ص ۴۹. ۲ . جبر و اختیار، ص ۲۲۰، محمد تقی جعفری.

-------------- صفحه ۱۰۹

که با صراحت تمام بر تعلق اراده خدا، به افعال اختیاری انسان گواهی می دهند و اینک نمونه هایی از این آیات: ۱. (وَما تَشاؤنَ إلاّ أنْ یَشاءَ اللّهُ رَبُّ الْعالَمین) (تکویر/۲۹، دهر/۳۰). «نمی توانید چیزی را اراده کنید مگر آن که خدا بخواهد». جالب توجه این که این آیه، که در دو جای قرآن آمده است ناظر به این است که قرآن کتاب هدایت و آیین سعادت می باشد و هر کس بخواهد راه

مستقیم به سوی خدا را برگزینند، می تواند پیرو آیین قرآن گردد و از آنجا که ممکن است تصور شود که انسان در این اراده و خواست مستقل است در این آیه (وَما تَشاؤن إِلاّـ أَنْ یَشاءَ اللّه) نادرستی این تصور بیان شده است که انسان در افعال ارادی خود وابسته و نیازمند به خدا بوده و اراده او به مشیت خداوند منتهی می گردد. بنابراین کارهای اختیاری انسان همان گونه که بدون واسطه مورد اراده و خواست خدا واقع نشده است (آن گونه که جبریون پنداشته اند) ولی به طور کلی نیز از قلمرو اراده خدا بیرون نیست (آن گونه که مفوضه انگاشته اند) بلکه انسان خود بر کارهای اختیاری خویش اراده دارد لکن اراده ای وابسته و غیر مستقل.(۱) ۲. (وَما کانَ لِنَفْس أَنْ تُؤْمِنَ إِلاّـ بِإِذْنِ اللّهِ...) (یونس/۱۰۰). «هیچ انسانی ممکن نیست ایمان بیاورد مگر به اراده و خواست خدا». این آیه نیز یک اصل کلی را در نظام آفرینش بازگو می نماید و آن این که

----

۱ . تفسیر «المیزان»، ج ۲۰، ص ۱۴۳ـ ۲۲۰.

در کشور وجود و نظام هستی کسی جز خدا، فاعلیت اصیل و مستقل ندارد و اگر برخی از پدیده ها آثار و افعالی دارند به اذن و مشیت الهی می باشد و یکی از رخدادهای این نظم، ایمان به خدا از روی اراده و اختیار است، و سبب و عامل پیدایش آن، که انسان و قدرت و اراده اوست تنها به اذن و اراده خدا می تواند به عنوان عامل و مؤثر آن به شمار آید.(۱) ۳.(ما قَطَعْتُمْ مِنْ لینَة أَوْ تَرَکْتُمُوها قائِمَةً عَلی أُصولِها فَبِإِذْنِ اللّهِ وَلِیُخْزِیَ الْفاسِقین) (حشر/۵). «هر نخلی را که بریدند و یا آن را بر ریشه های خود رها کردید، همگی به اذن خداوند بوده است». معلوم است که بریدن و نبریدن نخلها به عنوان نمونه گفته شده است و در حقیقت هدف آیه بسیار گسترده تر است و آن این که بشر آگاه باشد که افعال و کردار او بدون مشیت و اذن خداوند صورت نمی پذیرد. مضمون آیه بالا در آیات دیگری از قرآن نیز بیان گردیده است.(۲) عمومیت اراده خدا از دیدگاه روایات
احادیثی که از رسول خدا و خاندان معصوم او روایت شده است نیز به روشنی بر عمومیت و گستردگی اراده خدا نسبت به همه پدیده ها و از آن جمله افعال و کارهای اختیاری انسان گواهی می دهد که نمونه هایی را یادآور می شویم:

----

۱ . مدرک قبل، ج ۱۰، ص ۱۲۰. ۲ . بقره/۱۴۹، ۲۵۱ ;اعراف/۵۸ ;انفال/۶۶ ;آل عمران/۴۹ ;نساء/۶۴و....

۱. از آنجا که اندیشه محدودیت اراده خدا و بیرون بودن کارهای اختیاری انسان (خوب یا بد) از قلمرو اراده الهی، به معنای محدود کردن قدرت و سلطنت خدا در نظام هستی است رسول خدا (صلی الله علیه وآله وسلم) در رد این اندیشه می فرماید: «مَنْ زَعَمَ أَنَّ الْخَیْرَ وَالشَّرَّ بِغَیْرِ مَشْیَئةِ اللّهِ فَقَدْ أَخْرَجَ اللّهَ مِنْ سُلْطانِهِ).(۱) «آن کس که می اندیشد که خیر و شر(چه در مورد کارهای اختیار انسان و چه در موارد دیگر) بدون خواست و مشیت خدا تحقق می یابد پس خدا را از قدرت نامحدود و حکمرانی مطلق بیرون کرده است». ۲. در حدیث دیگری امام صادق نادرستی اندیشه کسانی که کارهای ارادی انسان را از قلمرو اراده خدا بیرون می دانند، چنین بیان کرده اند: «وَاللّهُ أَعَزُّ مِنْ أَنْ یَکُونَ فی سُلْطانِهِ ما لا یُریدُ».(۲) «خداوند عزیزتر و تواناتر از آن است که در قلمرو حکمرانی (نامحدود) او چیزی که اراده او به آن تعلق نگرفته است صورت پذیرد». ۳.در حدیث قدسی چنین روایت شده است: «یا ابن آدم بمشیئتی کنتَ أنتَ الّذی تشاءُ لنفسِک ما تَشاء، و بارادتی کنتَ أنتَ الّذی ترید لنفسک ما تُرید...».(۳) «ای انسان به مشیت و اراده من کارهای مورد خواست خود را اراده می کنی». ۴. امام باقر(علیه السلام) فرمودند:

----

۱ . بحارالأنوار، ج۵، أبواب عدل، باب ۱، حدیث۸۵ـ ۶۴. ۲ . بحارالأنوار، ج۵، أبواب عدل، باب ۱، حدیث۸۵ـ ۶۴. ۳ . توحید

صدوق، باب۵۵، حدیث۶، ۱۰، ۱۳.

--------------- صفحه ۱۱۲

هیچ پدیده ای در آسمان و یا زمین قدم به هستی نمی گذارد مگر از رهگذر این امور هفتگانه: ۱. مشیت، ۲. اراده، ۳. قدر، ۴. قضاء، ۵. اذن، ۶. کتاب، ۷. اجل، آنگاه فرمودند: کسی که گمان می کند که می تواند یکی از آنها را در پیدایش پدیده ای حذف نماید طریق کفر را پیموده است«فمن زعم انّه یقدر علی نقص واحدهٔ منهن فقد کفر».(۱) اکنون که با دلایل مطلب نخست (گسترد گی اراده خدا) آشنا شدیم، لازم به بیان مطلب دوم که چنین اراده ای مایه جبر نیست بپردازیم.

----

۱ . بحارالأنوار، ج۵، ص ۱۲۱، باب قضاء و قدر، حدیث۶۵.

--------------- صفحه ۱۱۳

۲

گسترد گی اراده خدا مایه جبر نیست

اگر چه مسئله گسترد گی اراده خدا مورد تصدیق عقل و نقل است، ولی برداشتی که اشاعره از این اصل کرده اند کاملًا نااستوار است و شیوه استدلال آنان و نحوه پاسخگویی به آن با مسئله «توحید در خالقیت» و مسئله «گسترد گی علم پیشین خدا» یکی است زیرا درست است که افعال بشر به عنوان پدیده های امکانی متعلق قدرت و اراده خدا می باشد و درست است که آنچه مورد اراده تکوینی خدا است، حتماً واقع می شود، ولی باید دید اراده او به چه چیز تعلق گرفته است در اینجا است که مجبور بودن انسان و یا آزادی و اختیار او روشن می گردد. هر گاه بگوییم اراده خدا بر تحقق فعلی از افعال انسان بدون هیچ قید و شرطی(اختیار و آزادی) تعلق گرفته است در این صورت اصل گسترد گی اراده خدا مایه جبر خواهد بود، ولی اگر بگوییم متعلق اراده او بسان تعلق علم و خلقت او بر افعال بشر است و آن این که او خواسته است هر فعلی از فاعل آن با خصوصیات وویژ گی هایی که در فاعل موجود است، صادر شود، در این صورت چنین اصلی نه تنها مایه جبر نیست، بلکه پشتوانه اختیار است زیرا او

--------------- صفحه ۱۱۴

خواسته است که حرارت از آتش، و رطوبت از آب، بدون اختیار صادر شود، ولی او درباره انسان خواسته که افعال اختیاری او با کمال حریت و آزادی از او صادر شود، بنابراین هر گاه فعل انسان به صورت جبر از او سر زند در این صورت است که مراد خدا از اراده او تخلف می پذیرد، و محال لازم می آید و چون این بخش از پاسخ در بحثهای «گسترد گی علم» و «عمومیت قدرت و خلقت» مشروحاً بیان شده، در اینجا به همین مقدار از بیان اکتفاء میورزیم.(۱) پاسخهای دیگری از اشکال

برخی از محققان در پاسخ به اشکال یاد شده راه دیگری را بر گزیده اند و آن عبارت از انکار اصل گسترد گی اراده خدا نسبت به همه پدیده ها و از آن جمله افعال اختیاری انسان می باشد برای توضیح سخنان آنان لازم است متن عبارت او را در اینجا باز گو کنیم آنگاه به نقد آن بپردازیم مؤلف محاضرات در این مورد می گوید: «افعال اختیاری انسان در قلمرو اراده خدا قرار ندارد زیرا اراده خدا از صفات ذاتی او نیست، بلکه از صفات فعلی او است که به معنای مشیت و اعمال قدرت می باشد و از دو جهت، اراده خدا به کارهای اختیاری انسان تعلق نمی گیرد: ۱. در میان کارهای اختیاری انسان، کارهای ناشایسته ای چون کفر و

----

۱ . به نهایهٔ الدرایه شرح بر کفایه، ج۱، ص ۱۱۸ و حاشیه علاّمه طباطبائی بر کفایه، ج۱، ص ۸۸ و تفسیر المیزان، ج۱، ص ۱۰۹ رجوع شود.

--------------- صفحه ۱۱۵

ستمگری یـافت می شود که هرگز صـحیح نیست به قـدرت و اراده خـدا انجـام بگیرد. ۲. اراده به معنـای اعمال قـدرت، به کارهای اختیـاری دیگران تعلق نمی گیرد زیرا این اراده، تنهـا به کارهـای مباشـری فاعل تعلق می گیرد، و بـدیهی است که کارهای اختیاری انسان به صورت مباشـری از خدا صادر نمی گردد، بلکه تنها مبادی و اسباب این کارها چون حیات و علم، متعلق اراده و مشیت خدا است».(۱) حاصل این پاسـخ را می توان در چنـد مورد خلاصه کرد: ۱. اراده از صـفات ذاتی خدا نیست. ۲. عمومیت اراده نسبت به کارهای اختیاری انسان موجب نسـبت دادن کارهای قبیح به خدا است که با اصل پیراستگی و تنزیه آفریدگار یکتا از پلیدی و نقص سازگار نیست. ۳. اراده به معنی اعمـال قـدرت، تنها به کارهای مباشـری تعلق می گیرد. ۴. اسـباب و مبادی کارهای اختیاری انسان متعلق اراده و مشیت خدا است نه خود فعل. نقد و ارزیابی

قبـل از آن که نظر خود را پیرامون هر یـک از موارد چهارگـانه یاد شـده بیان کنیم، یادآور می شویم که اوّلاً: گستردگی اراده الهی مبتنی بر یک سلسله اصول عقلی و برهانی است که

----

۱ . محاضرات، ج۲، ص ۷۲.

---------------صفحه ۱۱۶

قابـل تخصـیص و تقییـد نمی باشـند این اصول عقلی را در بخش دلایـل عقلی یـادآور شـدیم اگر وجود امکانی در واقعیت و هستی خود، وابسته و متکی به وجود واجب است و بـدون قدرت و مشیت او هیچ گونه بهره ای از واقعیت ندارد دیگر فرقی نمی کند که این وجود، جماد و گیاه باشـد یا وجود انسان، و کارهای غیر ارادی یا ارادی او، زیرا هرگز قواعـد عقلی تخصـیص پذیر نیست و این قواعـد تـابع ملاکات خود می باشـند و چون ملاک عمومیت دارد پس اصل نیز بایـد عمومی و کلی باشـد. صـدر المتألهین در اینجا تعبیر جـالبی دارد وی در رد نظریه یـاد شـده می گویـد: «در بحثهـای گذشـته دانستی که وجود به طور کلی مجعول و آفریـده خـدا است».(۱) گذشـته از این دلالـت آیـات و روایـات بر گسـتردگی اراده خـدا نیز به قـدری روشن است که جـای هیـچ گونه شـک و تردیدی را باقی نمی گذارد. امّا درباره مطالب چهارگانه ای که در این پاسخ به آنها اشاره شده است می گوییم: اصل اوّل از نظر ما صحیـح نیست و چـون در جـای خود ثـابت شـده است که اراده از صـفات ذاتی خـدا است و در این مورد به تحریر رسـاله مسـتقلی پرداخته ایم. درباره مطلب دوم در آینده به تفصیل بحث خواهیم کرد و بیان می کنیم که همان گونه که عمومیت اراده مایه جبر در افعال اختیاری انسان نیست،

----

۱ . اسفار، ج۶، ص ۳۷۰«وقد علمت انّ الوجود مجعول له علی الإطلاق».

---------------صفحه ۱۱۷

موجب نسبت دادن کارهـای قبیـح به خـدا نیز نمی باشـد. و امّـا مطلب سوم اگر مقصود این است که خداونـد انسانها را به کارهای خوب یا بـد مجبور نمایـد تا از روی قهر و اجبار اراده آن کارها را بر آنان تحمیل نمایـد و بـدین طریق قـدرت خود را اعمال نماید، آنچه ادعا شـده است (اعمال قـدرت تنها به کارهای مباشـری فاعل تعلق می گیرد) صـحیح است امّا اگر مقصود این است که اعمال قـدرت فاعل حتّی به واسطه اراده و مشـیت دیگری هم تحقّق پذیر نیست، قطعاً صـحیح نمی باشد زیرا کارهای اختیاری انسان که با اعمال قدرت بشـر انجام می گیرد نوعی بهره گیری از قدرت خدا است و لذا پیوسته می گوییم: «بحول اللّه وقوته أقوم وأقعد». و امّا مطلب چهـارم: از بیـان گذشـته روشن شـد که نه تنها مبادی فعل مورد تعلق اراده خـدا است، خود فعل نیز از قلمرو اراده خـدا بیرون نیست. از مطلب یاد شده پیرامون پاسخ بالا نادرستی آنچه برخی دیگر از صاحب نظران در این باره بیان کرده اند نیز روشن گردید. وی نیز در پاسخ به اشـکال جبر، گستردگی اراده خدا را انکار کرده و می گوید: «اراده تکوینی خدا که در صورت تعلق، حادثه را

به طور حتم ایجاد خواهد کرد، به کارهای اختیاری ما تعلقی ندارد، اگر چه با اراده تشریعی تمام حرکات و سکنات انسانها را مورد مسئولیت قرار داده است».(۱) نـامبرده در جـای دیگر می گویـد: «اگر ما قبول کنیم خداونـد موجودی را آفریـده است که می تواند کاری را ایجاد کند چه اخلالی به خالقیت مطلقه خدا

----

۱ . جبر و اختیار، محمدتقی جعفری، ص ۲۱۹.

--------------- صفحه ۱۱۸

می رسانـد؟ البته انسان به جهت فقر و احتیاجی که دارد نمی توانـد مخالف مشیت او رفتار کنـد امّا اگر فاعلیت انسان برای حرکات خود نامحـدود بوده و مخالف مشیت خداوند نباشد هیچ گونه محذور منطقی برای خالقیت مطلقه او نخواهد داشت مَثَل خداوند در این مسئله مثل مدیر کارگاهی است که اجازه تصـرفات محدود در کارگاه مزبور به مدیر جزء می دهد که آن مدیر جزء نمی تواند مخالف اراده و مشیت مـدیر ممتاز در آن کارگاه کار کنـد یا نظریه ای بدهد».(۱) ولی با توجه به بحثهای گذشـته هرگز نمی توان رابطه انسان و آفریـدگار جهان را با رابطه مـدیر جزء با مـدیر کل یک کارگاه مقایسه نمود، زیرا مـدیر جزء در آن محـدوده ای که مشـغول کـار و انجام وظیفه است از نظر وجود و هستی خود، هیـچ گونه وابسـتگی به مـدیر کل نـدارد، در حالی که انسان علاوه بر محدودیتی که از نظر اراده تشریعی خداوند دارد، و خواسته های خود را باید با قوانین دینی هماهنگ سازد، از نظر اراده تکوینی نیز وابسـته و محتاج است، و پیوسـته باید از حول و قوه خدا اسـتمداد و استعانت جوید و این اندیشه که انسان در کارهای اختیاری خود از قلمرو اراده تکوینی خـدا بیرون است، چیزی جز انـدیشه تفویض ووانهـادگی انسـان به خویشـتن نیست که از دیـدگاه عقل و نقل مردود است. ***

----

۱ . جبر و اختیار، ص ۲۱۷.

--------------- صفحه ۱۱۹

۳

اراده گسترده خدا و کارهای ناروا

در اینجا اشکال دیگری به چشم می خورد و آن این که لازمه عمومیت و گستردگی اراده خدا نسبت به کارهای آنان، این است که کارهای زشت و ناروا نیز متعلق اراده خـدا باشـند، در حالی که اراده کارهای قبیـح مانند انجام آنها قبیح و ناروا است و ذات مقدس خداوند از هر صـفت قبیح و ناروایی منزه و پیراسـته است. طرح این اشکال از طرف متکلمان معتزلی چیزی بر خلاف انتظار نیست و اصولاًـ یکی از انگیزه های گرایش به این انـدیشه که کارهای اختیاری انسان از قلمرو اراده و قـدرت خـدا بیرون است، اصل تنزیه و پیراسـتن خدا از قبایح است.(۱) آنچه بر خلاـف انتظـار و تعجب آور است، همـاهنگی متکلمـان امامیه با آنان و مخالفت با متکلمان اشـعری در این مسـئله می باشد و به نظر ما آنچه موجب این اشـتباه شده است جدا نکردن اراده تکوینی و اراده تشریعی است که در محل خود تفاوت آن دو را بیان نموده ایم.

----

۱ . کشف المراد، ص ۲۳۸، فصل ۳، مسئله۵ ;محاضرات، ج۲، ص ۷۲.

--------------- صفحه ۱۲۰

استدلال به برخی از آیات قرآن

طرفـداران این نظریه به پاره ای از آیات قرآن نیز اسـتدلال کرده انـد. ۱. (وَمَا اللّهُ یُرِیـدُ ظُلْماً لِلْعِبادِ)(غافر/۳۱). «خدا بر بندگان خود

اراده ظلم نمی کنـد». ۲. (وَلا یَرْضـی لِعِبادِهِ الْکَفْرَ)(زمر/۷۱). «و خداونـد بر کفر بنـدگان خود راضـی نمی باشد». ۳. (وَاللّهُ لا ـ یُحِبُّ الْفَسادَ)(بقره/۲۰۵). «خداوند تباهی و گناه را دوست ندارد». بنابراین اصل عمومیت و گستردگی خدا نسبت به کارهای ارادی انسان با این آیات قرآنی سازگار نیست. پاسخ اشکال

این اشـکال، پاسخ روشـنی دارد، زیرا اطاعت و عصـیان، عبادت و گناه، عناوینی هستند که از مقایسه کارهای ارادی انسان با اوامر و نواهی خدا که همان اراده تشـریعی او می باشد، انتزاع می گردند، نه در مقایسه با اراده تکوینی خدا، و اراده تکوینی خدا مانند علم و قـدرت او بر همه کارهـای انسـان شـمول و گسترش دارد لکن از نظر محبوبیت و مبغوضـیت که ملاک اراده تشـریعی خـدا است کارهای ارادی انسان به دو دسـته تقسیم می شوند: ۱. کارهای پسندیده. ۲. کارهای ناپسـند، که دسته اوّل متعلق اراده تشریعی خدا می باشند و

------------- صفحه ۱۲۱

دسـته دوم متعلق اراده تشـریعی او نیسـتند و در این صورت هیـچ کـار ناروایی به خـدا نسبت داده نمی شود. و این غیر این است که بگوییم که کارهای خلاف بشر مطلقاً از قلمرو اراده تکوینی خدا بیرون است. پاسخ به بیانی دیگر

اشـکال را می توان با بیان دیگری که هم مطابق با قواعـد فلسـفی است و هم با آیات قرآن هماهنگ می باشـد به این صورت پاسـخ گفت: وجود هستی امکانی همیشه و در همه جا مخلوق و آفریده خدا است(اللّهُ خالِقُ کُلِّ شَیء)(زمر/۶۲). و آنچه مخلوق و آفریده خدا است، حسن و زیبا است(الَّذِی أَحْسَنَ کُلِّ شَیء خَلَقَهُ)(سجده/۷) و کارهای شایسته و ناروا در اصل وجود، با یکـدیگر تفاوتی ندارنـد، تصـرف در مـال دیگران بـا اذن مالـک آن و تصـرف غاصـبانه از نظر واقعیت، و اصل هستی یکساننـد، واقعیت عینی روابط مشـروع و قانونی مرد و زن با روابط نامشـروع و غیر قانونی آن دو، هیـچ تفاوتی ندارد زیرا هر دو، کار اختیاری فاعل آنها بوده و در واقعیت و هسـتی خـود مخلـوق و آفریـده خـدا و متعلق اراده تکوینی او می باشـند و بنـابراین نـاروایی و ناپسـندی در آن راه نـدارد. شایسـتگی یـا نـاروایی کارهـای اختیاری انسان به خاطر مطابقت و عـدم مطابقت با اوامر و نواهی شـرعی است که این اوامر و نواهی شرعی نیز بیانگر خشنودی و رضایت و یا ناخشـنودی و سـخط خـدا می باشـند و هرگز محور رضایت و سـخط، اراده تکوینی خـدا نیست.(۱)

----

۱ . تفسیر المیزان، ج۱، ص ۱۰۱.

-------------- صفحه ۱۲۲

پاسخ از استدلال به آیات

از اینجـا پاسـخ اسـتدلال به آیـات قرآن نیز روشن می شود زیرا آیه اوّل (مَا اللّه یُریـدُ ظُلْماً لِلْعِباد) با توجه به ما قبل آن که مربوط به تعذیب اقوام گنهکار است، نه مربوط به اراده تشـریعی است و نه مربوط به کارهای ارادی انسان بلکه مفاد آیه این است که خداوند در کیفر و پاداش هرگز به بنـدگان خود ظلم نمی کنـد. و به عبارت دیگر این آیه بیانگر اصل «عـدل» که یکی از صـفات فعلی خدا است می باشـد بنابراین منظور از اراده، در این آیه، اراده تکوینی است که از فعل خـدا (پاداش و کیفر) انتزاع می گردد و هیچگونه ارتباطی با اراده تشریعی و کارهای ارادی انسان ندارد. برخی در پاسخ گفته اند مقصود این است که خداوند بندگان خود را به ظلم و سـتمگری امر نمی کند بنابراین مقصود از کلمه «اراده» امر و فرمان است(۱) ولی این برداشت و تفسیر با ظاهر آیه هماهنگ نیست و پاسـخ صـحیح همان است که بیان گردید. امّا آیه دوم و سوم نیز هیچ ارتباطی با مدعای معتزله ندارد زیرا این آیات راضـی نبودن خدا را نسبت به کفر و فساد بیان می کند نه اراده تکوینی خدا را. پاسخ اشکال از دیدگاه روایات

جای مسـرت است که این اشـکال در روایات اهل بیت(علیهم السـلام) مطرح گردیده و به آن پاسخ داده شده است و حاصل پاسـخ

روایات این است که هیچ

----

۱ . غاية المرام، آمدی، ص ۶۹.

--------------- صفحه ۱۲۳

ملازمه ای میان اراده تکوینی خدا که کارهای اختیاری انسان را نیز در برمی گیرد و محبوب بودن کارهای ناروا و در نتیجه نسبت دادن کارها ی نارا به خدا، وجود ندارد و اینک نمونه هایی از این روایات: ۱. فتح بن یزید جرجانی می گوید: به امام(علیه السلام) عرض کردم، کاری که حضرت عیسی (علیه السلام)انجام داد و برای اثبات نبوت خود به اذن خدا از گل، شکل پرنده ساخت (و در آن روح دمید تا به صورت پرنده واقعی درآمد) و کاری که سامری انجام داد و به خاطر مخالفت با موسی و نبوت او گوساله ای را ساخت، هر دو به مشیت و خواست خدا بوده است؟ امام(علیه السلام) در پاسخ فرمود: خدا دو اراده و دو مشیت دارد: یکی اراده حتمی (ارادهٔ حتم ـ اراده تکوینی) و دیگر اراده عزمی (ارادهٔ عزم ـ اراده تشریعی) او از چیزی نهی می کند و حال آن که آن را اراده کرده است، به چیزی امر می کند در حالی که آن را نمی خواهد.(۱) ۲. فضیل بن یسار گوید: از امام صادق(علیه السلام) شنیدم که می فرمود: «شاء وأراد و لم یحب ولم یرض». «خداوند (برخی از کارها) رااراده کرده ولی آن را دوست نداشته و از آن راضی نیست». آنگاه فرمود:اراده خدا مانند علم او گسترده است و به همه چیز تعلق دارد ولی عقیده تثلیث را دوست ندارد و از کفر کافران راضی نیست.(۲) ۳. ابوبصیر گوید: به امام صادق (علیه السلام) عرض کردم: آیا خدا کفر کافران را

----

۱ . توحید صدوق، باب۲، حدیث۱۸. ۲ . توحید، صدوق، باب۵۵، حدیث۹.

--------------- صفحه ۱۲۴

اراده کرده است؟ فرمود: آری. گفتم: آیا آن را دوست داشته و از آن راضی است؟ فرمود: خیر. گفتم: پس خدا کارهایی را اراده کرده ولی آنها را دوست نداشته و از آنها راضی نیست. فرمود: این مطلب به همین صورت از عالم غیب به ما رسیده است(۱)(هکذا خرج إلینا). در آغاز بحث یادآور شدیم علل پنج گانه ای از نظر صاحب مواقف مایه گرایش اشاعره به جبر شده است از میان این علل پیرامون سه انگیزه بحث و گفتگو نمودیم و این سه انگیزه عبارتند از: ۱. عمومیت خالقیت خدا. ۲. علم پیشین خدا. ۳. اراده گسترده او. اکنون وقت آن رسیده است که پیرامون دو انگیزه دیگر که آنان را به عقیده جبر سوق داده است، بحث و گفتگو کنیم. ۴. قضاء و قدر. ۵. هدایت و ضلالت از آن خداست.

----

۱ . بحارالانوار، ج۵، باب قضاء و قدر، حدیث۶۶. صفحه ۱۲۵

انگیزه های جبری گری در اشاعره ۴

فصل پنجم : تقدیر و سرنوشت

فصل پنجم : تقدیر و سرنوشت

قضا و قدر از معارف بلند قرآنی و فلسفی است که دلایل عقلی و نقلی آن را ثابت می کند، ولی برداشت نااستوار اشاعره از آن، مایه جبری گری در مکتب آنان نشده است.

--------------- صفحه ۱۲۶ --------------- صفحه ۱۲۷

تقدیر و سرنوشت

یکی از انگیزه هـای گرایش به جبر در مکتب اهل حـدیث و اشاعره مسأله قضاء و قـدر یا سـرنوشت و به اصـطلاح، خط پیشانی می باشـد. در گذشته، یـادآور شـدیم که گرایش اشـاعره و اهـل حـدیث به جبر، معلول انگیزه های مشترکی است که برخی از آنها در مکتب اهل حـدیث، جلوه بیشتری دارد و مسأله قضاء و قـدر از این نمونه به شـمار می رود. ما پیش از آن که نمونه هایی از سـخنان آنـان را در این بـاره یـادآور شویم، به معنی رایـج و معروفی که از دو واژه قضـا و قـدَر در انـدیشه و گفتـار نوع مردم موجود است، اشاره می کنیم: تفسیر عوامانه از قضاء و قدر

معنای رایـج و متـداول این دو واژه که نه تنها در اندیشه و ذهن مردم عادی، بلکه در اندیشه برخی از خواص نیز دیده می شود، این است که دست قضـاء و قـدر به عنوان یـک عامل نامرئی و مرموز، گریبان هر انسانی را گرفته و از بـدو تولّـد تا لحظه مرگ او را به همان جهتی که می خواهـد هدایت می کند و انسان خواه ناخواه، همان مسیر را طی کرده و هیچ گونه حق انتخاب بر خلاف آن را ندارد و به قول شاعر:

--------------- صفحه ۱۲۸

گلیـم بخـت کسـی را کـه بـافتنـد سیـاه *** بـه آب زمـزم و کـوثر سفیـد نتـوان کـرد و یا : کوکـب بخت مـرا هیچ منجّم نشناخـت *** یـا رب از مـادر گیتی، به چه طـالع زادم؟ بنـابراین، انسـان در مسـیر قضاء و قـدر، بسان پر کاهی است که روی امواج خروشان رودخانه ای قرار گرفته، و تنها یک سـرنوشت دارد و آن متابعت و هماهنگی با جریان آب آن رودخانه است. از این انـدیشه عامیانه و تفسـیر نادرست از قضاء و قَدَر در میان مردمی که عقاید دینی دارند، به مشیّت و خواست خداوندی، و در فرهنگهای غیر دینی، به جبر اجتماعی و امثال آن تعبیر آورده می کنند. تفسیر قضاء و قدر در مکتب اهل حدیث

این تفسیر نادرست و عامیانه در مکتب اهل حدیث مورد قبول واقع شده است و به عنوان نمونه، بخشهایی از آنچه را که پیشوای این مکتب (احمـد بن حنبل) در این باره بیان کرده است یادآور می شویم: خداوند، قضاء و حکم قطعی بر بندگان خود نموده، و کسـی را توان مخالفت با قضای الهی نیست و همه انسانها بایستی همان راهی را طی کننـد که برای آنان مقـدّر گردیده و ناموس آفرینش، آنها را به سوی آن سوق می دهـد. آنگاه نمونه هایی از افعال ناروایی را که برخی از انسانها انجام می دهند یادآور شده، می گوید: شرابخواری، دزدی، آدم کشی، زنا، حرام خواری، و شرک به خدا و همه گناهان، به قضاء و قدر الهی است و (در عین حال)

--------------- صفحه ۱۲۹

هیچ کس حق احتجاج با خدا را ندارد،(لا یُسْئَلُ عَمّا یَفْعَلُ وَهُمْ یُسْأَلُونَ). خداوند از ازل به گناهانی که از ابلیس و پیروان او سر می زنـد آگـاه بوده و آنها را برای این منظور آفریـده است، همان گونه که از عبادت و فرمانبرداری صالحان عالم آگاه بود و آنها را نیز برای این مقصود خلق نموده است و هر یک از آنان به مقتضای قضاء و قدر الهی، عمل می کنند و کسی را توان تعدّی از این تقدیر و مشیـت الهی نیست. و در جای دیگر می گوید: همه این کارها به مشیّت و تدبیر الهی بوده و مقتضای علم پیشـین خدا می پاشد و هر کس علم پیشین خدا را قبول دارد، بایستی اراده سابق و تقدیر خداوندی را نیز بپذیرد.(۱) نتایج نامطلوب این تفسیر

همـان گونه که ملاحظه می شود این تفسـیر از قضـاء و قـدر به همـان برداشت و تفسـیر عامیانه از این دو واژه باز می گردد و لازمه چنین قضـاء و قـدر، همان نظریه نادرست جبر است که با اصول مسـلّم دین چون اصل بعثت پیامبران، تکلیف انسانها، قانون پاداش و کیفر و... سازگار نیست و گذشـته از این، چون این تفسـیر از طرف چهره های سرشناسـی چون احمـد بن حنبل ارائه گردیـده است، آیین مسـئولیت آفرین اسـلام را در افکـار عمومی به عنوان آیینی که روح تحرّک و مسـئولیت را در انسـان می میرانـد و او را به بی تفاوتی و خمودگی دعوت می کند، عرضه می نماید:

----

۱ . شرح مواقف، ج۸، ص ۱۴۹ـ ۱۵۰.

------------- صفحه ۱۳۰

عوامل پیدایش این تفسیر نادرست

این تفسیر نادرست از قضاء و قدر ، خود زائیده عوامل گوناگونی است که ذیلًا یادآور می شویم: ۱. علم پیشین خدا نسبت به همه حوادث و رخدادهای جهان هستی و از آن جمله افعال انسان. ۲. اراده و مشیت ازلی و گسترده خدا. ۳. ظهور اوّلیه برخی از آیات قرآنی و روایات اسلامی. در عباراتی که از «احمد بن حنبل» نقل کردیم به دو عنصر اول و دوم اهمیت سزائی داده شده است و از آنجا که ما در گذشته به تفصیل پیرامون این دو موضوع بحث نموده ایم از تکرار آن خودداری می نماییم و در یک جمله می گوییم: علم و اراده خدا به هر پدیده ای با خصوصیات فاعل آن تعلّق گرفته است و چون یکی از خصوصیات انسان نسبت به کارهای اختیاری خود، اراده و اختیار او است، از این جهت خداوند می داند که انسان کارهای خود را با اختیار و انتخاب خویش انجام می دهد و نیز اراده کرده است که انسان کارهای خود را، به قید آزادی انجام دهد و در این صورت نه تنها اختیار و اراده انسان آسیب نمی پذیرد، بلکه آزادی او حتمی و قطعی می گردد(دقت فرمایید). پیش از آن که به نقل و تفسیر آیات و روایات قضاء و قدر بپردازیم لازم است به معنی صحیح قضاء و قدر اشاره نماییم:

------------- صفحه ۱۳۱

معنی صحیح قضاء و قدر

روایات یاد شده، اصل قضاء و قدر را مورد تأکید قرار می دهد، بنابراین قضاء و قدر از اصول مسلّم جهان بینی اسلامی بشمار می رود که از قرآن و روایات اسلامی سرچشمه می گیرد، ولی مهمّ آن است که در تفسیر این اصل، دیگر اصول مسلم جهان بینی اسلامی نیز مورد توجه قرار گیرد و بدین جهت به بررسی و بحث پیرامون معنای صحیح و واقع بینانه قضا و قدر می پردازیم: الف: قضاء چیست؟

صاحب نظران و متکلمان اسلامی برای این واژه معانی بسیاری ذکر کرده اند که نقل همه آن معانی در این جا لزومی ندارد(۱) آنچه در این جا باید بررسی شود این است که همه آن معانی به ظاهر مختلف، به یک اصل باز می گردد و نخستین کسی که به این مطلب توجه نموده است، لغت شناس معروف عرب احمد بن فارس بن زکریا می باشد او در کتاب ارزنده خود «المقاییس» که برای تعیین ریشه معانی مختلف الفاظ عرب نوشته است، چنین می گوید: برای معانی به ظاهر گوناگون لفظ «قضاء» یک ریشه، بیش وجود ندارد و به هر کاری که با نهایت اتقان و استحکام و با پایداری و استواری خاصی انجام گیرد، قضاء می گویند، مثلًا از آنجا که آسمانها با استواری خاصی آفریده شده اند، خداوند، خلقت آنها را با لفظ قَضی بیان نموده است چنانکه

----

۱ . علاقمندان می توانند به شرح عقاید صدوق، ص ۱۹ ;توحید صدوق، ص ۳۸۵ و کشف المراد، ط صیدا، ص ۱۹۵ مراجعه فرمایند.

------------- صفحه ۱۳۲

می فرماید: (فَقَضاهُنَّ سَبْعَ سَموات)(فصلت/۱۲). و از آنجا که حکم قاضی معمولاً استحکام خاصی دارد و لازم الاجراء است حکم او را قضاء و شخص او را قاضی می نامند. اگر به مردن انسان در زبان عرب «قَضی» گفته می شود از این نظر است که مرگ در موجودات زنده به صورت یک ناموس طبیعی تغییر ناپذیر شناخته شده است.(۱) ب: قَدَر چیست؟

ابن فارس در مورد کلمه قَدَر نیز می گوید: ارزش و اندازه هر چیزی را قَدَر و یا قَدْر می گویند و اگر گاهی در معنی ضیق استعمال می شود مانند آیه (وَمَنْ قُدِر عَلَیهِ رِزْقُهُ) (طلاق/۷)] کسانی که از نظر زندگی در فشار و ضیق هستند[برای این است که این افراد، امکانات کم و محدودی در اختیار دارند.(۲) راغب اصفهانی نیز در بیان معنای این دو واژه(قضاء و قدر) مطالبی را بیان نموده است

که تفاوت چندانی با آنچه از «مقاییس» نقل گردید، ندارد و اگر چه در عبارتهای این دو دانشمند لغت شناس تفاوتهایی دیده می شود، ولی هر دو، گویای یک واقعیت می باشند.(۳)

----

۱ . المقاییس، ج۵، ص ۶۳. ۲ . المقاییس، ج۵، ص ۶۳. ۳ . مفردات راغب، ص ۳۹۵، ۴۰۶.

قضاء و قدر یا قطعیت و ویژگی هر پدیده

از آنچه بیان گردید، به دست می آید که «قضاء» به معنای ضرورت و قطعیت چیزی و «قدر» به معنای اندازه و ویژگی خاص آن می باشد. و به عبارت دیگر، قضاء عبارت است از ایجاد یک نسبت ضروری و قطعی میان دو چیز که یکی به دیگری استناد داده می شود، همان گونه که قضاوت قاضی و حکم او به این که مال مورد نزاع مثلاً متعلّق به یکی از دو طرف نزاع است، موجب می شود که آن تزلزل و تردیدی که قبل از حکم او، به واسطه نزاع طرفین در آن مال پدید آمده بود برطرف گردد و یک نوع قطعیت و استواری، نسبت به کسی که به نفع او حکم شده است، پدید آید. حال اگر این مفهوم را بر یک پدیده عینی منطبق سازیم، قضاء الهی در آن پدیده، عبارت از این خواهد بود که هستی آن پدیده نسبت به علت تام خود ضرورت و قطعیت داشته و آن علت، مبدأ قطعیت وجود وی گردیده است و از آن جا که «علة العلل» در جهان آفرینش، آفریدگار یکتا است، بنابراین، ضرورت و قطعیت و استحکام و استواری همه پدیده های امکانی، از ذات خداوند و علم و قدرت و اراده ازلی او سرچشمه می گیرد، پس قضاء الهی عبارت است از قطعی شدن وجود حادثه ای که نتیجه تعلق اراده و قدرت و علم ذاتی و ازلی خدا، به آن شیء می باشد، علم و قدرت و اراده ای که بر شیء ممکن، قطعیت و استحکام مناسب را می بخشد. از این جا معلوم می شود کسانی که قضاء الهی را معلول علم ذاتی می دانند(۱)، راه درستی را طی نکرده اند، زیرا علاوه بر علم، اراده و قدرت ذاتی

----

۱ . این تفسیر را غالب حکمای الهی بیان کرده اند. به اسفار، ج۶، ص ۲۹۲ مراجعه شود.

خدا نیز در ضرورت و قطعیت پدیده های امکانی مؤثّر است همان گونه که نظریه کسانی که قضاء را نتیجه اراده و مشیت الهی می دانند، نیز واقع بینانه نمی باشد.(۱) تحلیل فوق درباره «قدر» نیز انجام داده و می گوییم: قَدَر که عبارت است از حدود و خصوصیات آنها(مانند اندازه و خصوصیات پیراهنی که خیاط می دوزد)، اگر این واژه را بر هستی های امکانی و خصوصاً مادی، منطبق سازیم، معنای آن این خواهد بود که پدیده های مادی از جانب علل ناقصه خود، خصوصیات وویژگی هایی را دریافت می کنند، زیرا هر یک از علل چهارگانه (مادی، صوری، فاعلی و غائی) و شرایط و مُعدّات، اثر خاصّی در معلول خود دارند و این علل و شرایط و معدّات و اسبابی که در تحقق یک پدیده مادی دخالت دارند، مانند قالبی هست که آن معلول را با همان ویژگی ها پدید می آورند.(۲) در حدیثی که یونس بن عبدالرحمان از حضرت رضا(علیه السلام) نقل کرده، حقیقت قضاء و قدر به نحوی که بیان گردید، منعکس گردیده است. می گوید: از امام درباره معنای قدر سؤال کردم فرمود:

----

۱ . این تفسیر از شارح مواقف است. به شرح مواقف، ج۸، ص ۱۸۰ مراجعه گردد. ۲ . به تعالیق علاّمه طباطبائی بر اسفار، ج۶، ص ۲۹۱ـ ۲۹۲ مراجعه نمایید.

«هِیَ الْهِنْدِسَهُ وَوَضْعُ الحُدُودِ فی البَقاءِ وَالْفَناءِ». «قدر عبارت است از مهندسی و اندازه گیری موجودات و تعیین مقدار بقاء و هنگام

فناء و نابودی آنها». سپس می گوید: از معنای قضاء سؤال کردم فرمود: «هُوَ الإبْرامُ وَاِقامَةُ الْعَیْنِ».(۱) «اتقان و قطعی شدن چیزی و به پا داشتن آن». در روایت دیگر قضا و قدر به عنوان دو آفریده و مخلوق خدا قلمداد گردیده است: «اِنَّ الْقَضاءَ وَالْقَدَرَ خَلْقانِ مِنْ خَلْقِ اللّه».(۲) و بدیهی است که ضرورت هستی و ویژگی های کلیه موجودات امکانی، هه آفریده و مخلوق خدا است. مراتب قضاء و قدر

بحث گذشته روشن کرد که تقدیر در اصطلاح قرآن وحدیث، همان مرحله طرح ریزی و اندازه گیری هستی هر پدیده از جهات گوناگونان، و قضاء، همان حالت ضرورت و لزوم تحقّق آن پدید می باشد. ولی باید توجه نمود که هر یک از تقدیر و قضاء، دارای دو مرحله می باشد: ۱. مرحله علمی. ۲. مرحله عینی. در مرحله نخست، هر یك از اندازه گیری (تقدیر) و لزوم تحقق(قضاء) در مقام علم ربوبی است که یکی از مراتب آن، اُمّ الکتاب و یا لوح محفوظ و یا کتاب مبین است که تمام خصوصیات موجودات جهان امکان در آن، به

----

۱ . کافی، ج۱، باب جبر و قدر، ص ۱۵۸. ۲ . بحارالانوار، ج۵، ص ۱۱۲.

--------------- صفحه ۱۳۶

صورت علمی، موجود و به نحو متناسب با آن کتاب نوشته شده است.(۱) در این مرحله، هم خصوصیات اشیاء تعیین گردیده، و هم حکم به تحقق آنها در شرایط خاصی، شده است، از این جهت باید این مرحله را، تقدیر و قضاء علمی نام نهاد. اگر در مرحله نخست، تقدیر و قضاء، حالت علمی و نقشه ریزی دارد، در مرحله دوم، جریان، جنبه عینی و خارجی پیدا می کند، یعنی آن حقیقتِ علمیِ، اعم از تقدیر و قضاء، حالت عینی پیدا کرده و هر پدیده ای در شرایط و اندازه خاص خود، تحقّق می یابد، درست مانند نقشه مهندسی که پس از طی مراحل نقشه برداری و تصمیم قاطع بر پیاده کردن آن ـ که صرفاً حالت علمی دارد ـ تحقق عینی یافته و در خارج پیاده می شود، این مثال تنها برای روشن شدن دو مرحله ای بودن قضا و قدر(نقشه ریزی و تصمیم گیری) انتخاب شده است نه از جهات دیگر. دو مرحله یاد شده از قضاء و قدر علمی و عینی، در برخی از آیات قرآن مورد توجه قرار گرفته است، و اینك نمونه هایی از آیات قرآنی را درباره هر یك از دو مرحله علمی و عینی یادآور می شویم: تقدیر و سرنوشت علمی موجودات
۱.(وَاللّهُ یَعْلَمُ ما تَحْمِلُ کُلُّ أُنْثی وَما تَغیضُ الأرْحامُ وَما تَزدادُ وَکُلُّ شَیء عِنْدَهُ بِمِقْدار)(رعد/۸).

----

۱ . (یمحو اللّه ما یشاء و یثبت وعنده أُمّ الکتاب)(رعد/۳۹). (ما من دابّة إلاّ علی اللّه رِزقها ویعلم مستقّرها ومستودعها کلّ فی کتاب مبین)(هود/۶). (بَلْ هُوَ قُرآنٌ مَجید * فی لَوح مَحْفُوظ)(بروج/۲۱ـ۲۲).

--------------- صفحه ۱۳۷

«خداوند از خصوصیات آنچه در رحم موجودات ماده است و آنچه رحم ها کم یا زیاد می کنند (برخی آن را نه ماه در خود نگه می دارند و برخی بیشتر از آن) آگاه است و هر چیزی نزد خدا اندازه معینی دارد».(۱) ۲. (وَإنْ مِنْ شَیء إلاّ عِنْدَنا خَزائِنُهُ وَما نُنَزِّلُهُ إلاّ بِقَدر مَعْلُوم)(حجر/۲۱). «خزاین و گنجینه های هر پدیده ای نزد ما است و ما آن را به اندازه ای که از قبل معلوم است، فرو فرستاده و پدیده آوردیم».(۲) از مطالعه این دو آیه و آیات مشابه و نیز آیاتی که وقوع هر پدیده ای را از قبل در کتاب مبین یا امّ الکتاب ثابت و معلوم می شمارد، چنین به دست می آید که همه موجودات و بخصوص پدیده های مادی و از آن جمله کارهای انسان یک تقدیر و سرنوشت مشخص و قبلی در علم پیشین الهی دارد که آنچه در نظام عینی رخ می دهد، هم آهنگ با نظام علمی آن می باشد. تقدیر و سرنوشت عینی موجودات
۱.(إنّا کُلَّ شَیء خَلَقْناهُ بِقَدر)(قمر/۴۹). «ما هر چیزی را به اندازه وویژگی خاصی آفریده ایم». ۲.(وَخَلَقَ کُلَّ شَیء فَقَدَّرَهُ تَقْدیراً)

(فرقان/۲) «خداوند هر موجودی را آفرید و اندازه و مقدار ویژه ای برای آن تعیین کرد».

----

۱ . برای اطلاع بیشتر از تفسیر آیه به تفسیر مجمع البیان، ج۷۳ ص ۲۸۰ و تفسیر المیزان، ج۱۱، ص ۳۰۵ رجوع شود. ۲ . جهت آگاهی از تفسیر این آیه به تفسیر المیزان، ج۱۲، ص ۱۴۳ رجوع شود.

--------------- صفحه ۱۳۸

این دو آیه با یک بیان کلی به همه پدیـده های جهان آفرینش، نظر کرده و تقدیر و سرنوشت عینی آنها را ـ که همزمان، و همراه با هستی آنها تحقق می پـذیرد ـ یادآور می شود همان گونه که در آیه دیگر، همین اصل را چنین بازگو می نمایـد: (اَلَّذی خَلَقَ فَسَوّی * وَالَّذِی قَدَّرَ فَهَدی) (اعلی/۲و۳). «آفریـدگاری که (هر پدیـده ای را) آفریـد و آن را بپا داشت و اندازه و تقدیر ویژه آن را ـ که از آفرینش و هستی آن جـدا نمی شـود ـ تعیین کرد و سپس (بر اساس همین تقـدیر، او را در رسیدن به مقصود خلقت وی) هـدایت نمود». آنگـاه در آیات دیگری این اصل کلی را در مورد برخی از پدیـده ها به طور مشـخص بیان کرده است. ۳. (وَنَزَّلنا مِنَ السَّماءِ ماءً بِقَدَر فَأَسْـکَنّاهُ فِی الأَرْض) (مؤمنون/۱۸). «و آب را از آسـمان بـه انـدازه معینی فرو فرسـتادیم، پس آن را در زمیـن قرار دادیم». ۴.(وَالشَّمْسُ تَجری لِمُسْـتَقَر لَها ذلِکَ تَقْدِیرُ الْعَزیزِ الْعَلیم)(یس/۳۸). «و خورشـید تا وقتی که زمان سـکون و اسـتقرارش فرا رسد، در جریان وحرکت است و این حرکت خاص، همان تقدیر و سرنوشت خدای عزیز(مقتدر) و دانا است». یعنی تقدیر عینی خورشید، که همان حرکت خاص (تَجْری لِمُسْتَقَرّ لَها) آن می باشد هماهنگ با تقدیر علمی و اندازه قبلی آن در علم ازلی خدا

--------------- صفحه ۱۳۹

است(ذلِکَ تَقْدِیرُ الْعَزیزِ الْعَلیم). ۵. (وَالْقَمَر قَدَّرْناهُ مَنازِلَ حَتّی عادَ کَالْعُرْجُونِ الْقَدیم) (یس/۳۹). «وبرای ماه منازلی را مقـدّر نموده ایم تـا (پس از طی آن منـازل) به صورت هلال باز می گردد». و در آیه بعـد، از این تقـدیر عینی به عنوان یک اصل قطعی و تخلف ناپـذیر یـاد کرده و می فرمایـد: (لاَـ الشَّمْسُ یَنْبَغی لَهـا أَنْ تُـدْرِکَ الْقَمَرَ وَلاَ اللَّیْلُ سابِقُ النَّهارِ وَکُلٌّ فِی فَلَک یَسْبَحُونَ)(یس/۴۰). «نه خورشید به ماه برخورد می کند و نه شب از روز پیشی می گیرد زیرا هر یک از آنها (خورشید، ماه و دیگر کواکب) در مدار معینی از فضا، شناور بوده و حرکت می کنند». تقدیر علمی، مایه جبر نیست

اگر چه با توجه به کیفیت تقـدیر فعل انسان، هیـچ تردیـدی در این مطلب وجود نـدارد، زیرا اختیار و آزادی انسان خود نمونه ای از ایـن تقـدیرهای علمی و عینی است، و لکن در این جـا می خـواهیم این مطلب را از خـود آیـات قرآن، الهـام بگیریم، تـا این نکته بر همگان روشن شود که قرآن کریم همان گونه که خداوند آن را توصیف کرده است(تِبْیاناً لِکُلِّ شَیء)کاملاً چنین است و کلید همه معـارف والاـی توحیـدی در فهم درست و مطـالعه دقیق آیـات قرآن می باشـد. قرآن آنجـا که درباره خودخواهی و طغیانگری افراد ناسپاس سخن می گوید، برای بیدار ساختن وجدان و فکر خفته آنان، مراحل آغازین

--------------- صفحه ۱۴۰

آفرینش آنها را یادآوری کرده و چنین می فرمایـد: (قُتِل الإِنْسانُ ما أَکْفَرَهُ * مِنْ أَیِّ شَـیء خَلَقَهُ * مِنْ نُطْفَـة خَلَقَهُ فَقَدَّرَهُ * ثُمَّ السَّبیلَ یَسَّرَهُ)(عبس/۱۷ـ۲۰). «مرده باد انسان، چه چیز او را به کفر و ناسپاسـی برانگیخته است؟ خـدا او را از چه چیز آفریده است؟ ـ وی را از نطفه کوچـک و پستی آفریـده و آفرینش و زنـدگی او را تقـدیر نموده است ـ سـپس او را بر راه خیر و سـعادت متمکن و مختـار نموده است». در این آیات سه مطلب مورد توجه قرار گرفته است: ۱. انسانی که از نطفه ای ناچیز و پست آفریده شده است، چگونه به خود اجازه می دهـد تا در برابر آفریدگار توانا و حکیم که از آن نطقه پست، این موجود شـگفت انگیز را آفریده است، ناسپاسـی کرده و طغیان ورزد. ۲. انسان از بدو آفرینش با تقدیر و سرنوشت خود همراه است واصل وجود او و آثار و افعال وی همگی اندازه گیری شـده است. ۳. او در کارهـای خود، مختـار وآزاد بوده و بر انتخـاب راه خیر و سـعادت، متمکن و توانـا است. آنچه مربوط به

بحث کنونی ما است، مطلب دوم و سوم است و حاصل معنی این آیات درباره این دو مطلب این است که اگر چه انسان در همه دوران زندگی خود محکوم به تقدیر الهی است و تدبیر ربوبی از هر طرف او را دربر گرفته است و او نمی تواند از مرز تقدیر الهی پا فراتر گذارد، ولی او هرگز نمی تواند به این بهانه از زیر بار مسئولیت کارهای خود شانه خالی کند و طغیانگری و کفر خود را به حساب تقدیر الهی بگذارد، زیرا خداوند او را از

--------------- صفحه ۱۴۱

انتخاب راه خیر و سعادت متمکن ساخته و این استعداد و توانایی را در اختیار او گذاشته است(ثُمَّ السَّبیلَ یَسَّرَهُ)واصولاً این اختیار و توانایی او بر انتخاب راه خیر و سعادت نیز حلقه ای از سلسله تقدیر الهی، در مورد انسان و کارهای او به شمار می رود، زیرا کارهای انسان با ویژگی اختیار و توانایی، تقدیر و اندازه گیری شده است.(۱) قضایای علمی و عینی در قرآن

در آیات یاد شده، سخن از تقدیرهای علمی و عینی به میان آمده است که هر یک منعکس کننده دیگری و بسان نسخه مطابق اصل می باشند، ولی در آیات دیگر، مسأله قضاهای علمی و عینی مطرح می گردد و در هر دو، جریان قطعی بودنِ تحقّق حادثه مطرح می باشد، چیزی که هست گاهی به صورت علمی و گاهی به صورت عینی. و در میان آیات، دو گروه از آیات را برگزیده ایم که اوّلی ناظر به قضاء علمی و دومی ناظر به قضاء عینی است: ۱.(وَقَضَینا إِلى بَنی إِسرائیلَ فِی الکِتابِ لَتُفْسِدُنَّ فِی الأَرْضِ مَرَّتَیْنِ وَلَتَعْلُنَّ عُلُوّاً کَبیراً)(اسراء/۴). «درباره بنی اسرائیل قاطعانه حکم کردیم که در روی زمین دوبار به فساد برمی خیزند و برتری می جویید». از آنجا که افساد بنی اسرائیل به تدریج بوده و در طول زمانهای زیاد رخ داده و یا رخ خواهد داد، طبعاً چنین قضاء، قضاء علمی خواهد بود. ۲. (وَقَضَیْنا إِلیهِ ذلِکَ الأَمْرَ إِنَّ دابِرَ هؤلاءِ مَقْطُوعٌ مُصبِحینَ)(حجر/۶۶).

----

۱ . به تفسیر المیزان، ج۲۰، ص ۲۰۷ مراجعه فرمایید.

--------------- صفحه ۱۴۲

«ما به لوط قاطعانه خبر دادیم که این گروه، صبحگاهان ریشه کن خواهند شد». در این دو آیه، از قضاء علمی که پیش از مرحله تحقق است، سخن به میان آمده ولی در آیات یاد شده در زیر، محور سخن، قضاء عینی ـ که همراه با تحقق خارجی است ـ می باشد چنان که می فرماید: ۳.(فَقَضاهُنَّ سَبْعَ سَموات فِی یَوْمَین)(فصلت/۱۲). «آنها را به صورت هفت آسمان در ظرف دو روز (دو دوره) آفرید». ۴. (فَلَمّا قَضَیْنا عَلَیْهِ الْمَوْتَ ما دَلَّهُمْ عَلى مَوْتِهِ إِلاّ دابّةُ الأَرْضِ تَأْکُلُ مِنْسَأَتَه)(سباء/۱۴). «آنگاه که حکم بر مرگ او (سلیمان) کردیم، دیگران را بر مرگ او چیزی آگاه نکرد، مگر جنبده ای که عصای او را خورد». این نوع قضاء که همراه با آفرینش است قضای عینی و تحققی می باشد. از این مطالب می توان نتیجه گرفت که آنچه در جهان امکان، تحقق می پذیرد دارای چهار مرحله است: ۱. تقدیر علمی، ۲. تقدیر عینی، ۳. قضاء علمی، ۴. قضای عینی. و هستیها بعد از این چهار مرحله تحقق می پذیرند، البته در این جا میان افعال بندگان و دیگر موجودات امکانی تفاوتی نیست. آیات سه گانه قضاء و قدر

پس از توضیح مفاهیم قدر و قضاء، لازم است به توضیح برخی از آیات

--------------- صفحه ۱۴۳

مربوط به این دو بپردازیم: ۱. (ما أَصابَ مِنْ مُصیبَة فِی الأَرْضِ وَلا فِی أَنْفُسِکُمْ إِلاّ فِی کِتاب مِنْ قَبْلِ أَنْ نَبْرَأَها إِنَّ ذلِکَ عَلى اللّهِ یَسیرٌ)(حدید/۲۲).(۱) «هیچ رخداد غم انگیزی روی زمین و یا در زندگی شما رخ نمی دهد، مگر پیش از آن که آن را بیافرنیم، در کتابی ثبت گردیده است و این کار برا ی خدا آسان است». این آیه هر چند پیرامون حوادث غم انگیز (مصیبت ها) سخن می گوید ولی از آن، می توان یک اصل کلی برداشت کرد و آن این که مجموع آنچه که در جهان رخ می دهد اعم از غم و شادی، بهبودی و بیماری، بی نیازی و نیازمندی، جنگ و آرامش، همه و همه پیش از پیدایش، در کتابی به نام لوح محفوظ ثبت گردیده است و

این مسأله ای است که علم گسترده خدا آن را ایجاب می کند. البته باید توجه کرد که نگارش هر رخدادی، در کتابی، به معنی نگارش اصل فعل نیست، بلکه نگارش خصوصیات نیز مطرح است و از این طریق مشکل جبر برطرف می شود زیرا کیفیت صدور حرارت از آتش، به صورت یک اثر و فعل قهری و ناخواسته نگارش یافته، همچنان که کیفیت صدور بخشی از کارهای انسان به صورت یک فعل اختیاری و ارادی نوشته شده است. در این صورت این نوع آگاهی و نگارش پیشین، نه تنها مایه جبر نیست، بلکه اختیار و آزادی انسان را به صورت یک حقیقت اجتناب ناپذیر تحکیم

----

۱ . (ما أصاب من مصیبة إلّا بإذن اللّه...) (تغابن/۱۱): «هیچ رویداد تلخ و ناگواری واقع نمی گردد، مگر به اذن و خواست خدا».

--------------- صفحه ۱۴۴

می بخشد. ۲. (قُلْ لَنْ یُصیبَنا إِلّا ما کَتَبَ اللّهُ لَنا هُوَ مَوْلینا وَعَلَی اللّهِ فَلْیَتَوکَّلِ الْمُؤْمِنُونَ) (توبه/۵۱). «بگو ای رسول گرامی جز آنچه خدا بر ما نوشته است به ما نخواهد رسید، او ولی و سرپرست ما است و مؤمنان باید بر خدا توکّل کنند». آگاهی از مفاد آیه، بستگی دارد به این که از آیه قبل که طرز تفکّر منافقان را بازگو می کند، آگاه گردیم و آیه مورد بحث در حقیقت پاسخ از آن طرز تفکر است. منافقان عصر رسول خدا در مورد حوادث تلخ و شیرین جنگ با دشمنان اسلام، چنین می اندیشیدند: (إِنْ تُصِبْکَ حَسَنَةٌ تَسُؤْهُمْ وَإِنْ تُصِبْکَ مُصیبَةٌ یَقُولُوا قَدْ أَخَذْنا أَمْرنا مِنْ قَبْلُ وَیَتَوَلَّوا وَهُمْ فَرِحُونَ) (توبه/۵۰). «اگر رویداد خوبی به تو روی آورد بر آنان ناگوار می آید و اگر (در جهاد) حادثه ناگواری برای تو رخ دهد(خوشحال می شوند و) می گویند ما راه خود (احتیاط) را برگزیدیم (و جنگ نرفتیم) و با شادمانی از مؤمنان روی برمی گردانند». گروه منافق می اندیشیدند که آنان می توانند هر نوع حادثه بد و ناگواری را از خود دفع کنند و می گفتند که ما احتیاط را از دست نداده و به جنگ نرفتیم و به این جهت از حوادث ناگوار مصون ماندیم. خدا در پاسخ آنان می گوید: انسان با قدرت محدود خود، ناتوان تر از آن است که در تحصیل حوادث

--------------- صفحه ۱۴۵

نیک و دفع رویدادهای ناگوار، مستقل وانهاده به خود باشد، و تصور کند که می تواند حوادث ناگوار را از خود دفع نماید در حالی که آنچه خدا از حوادث شیرین و تلخ نوشته است، بر انسان می رسد و منافقان با نرفتن به جنگ نمی توانند خود را از چنگال حوادث ناگوار برای همیشه برهانند، چنان که می فرماید: (قُلْ لَنْ یُصیبَنا إِلّا ما کَتَبَ اللّهُ لَنا هُوَ مَوْلینا). «بگو ای رسول گرامی جز آنچه خدا بر ما نوشته است به ما نخواهد رسید او ولی و سرپرست ما است». این مضمون دو آیه است که بر محور اندیشه استقلال بشر و عدم آن، سخن می گوید، ولی در عین حال با مسأله دیگر که سنت های قطعی خدا است منافاتی ندارد. و آن این که هرگز نباید در تفسیر پیروزی و یا شکست های انسان در میدان های نبرد از دو اصل غفلت کرد: الف: سعی و تلاش و به کار بستن رموز موفقیت در کسب پیروزی، کاملاً ـ مؤثر بوده و روی گردانی از این اصل، مایه شکست می باشد و خدا نیز آن را به صورت یک اصل کلی در زندگی انسان اعلام نموده است و در حقیقت می توان آن را یک نوع قضاء تکوینی که به قلم آفرینش بر پیشانی زندگی انسان ها نوشته شده است، تلقی نمود. ب: در عین این که بخشی از مبادی پیروزی و شکست در اختیار خود انسان قرار دارد، ولی هرگز نباید انتظار داشت که می توان با به کار بستن این عوامل، همیشه پیروز گشت و حوادث ناگوار را دفع نمود، زیرا چه بسا مصالح

--------------- صفحه ۱۴۶

شخصی انسان، اموری را ایجاب می کند که بر خلاف ذائقه انسانها، و فراتر از اندیشه محدود آنها می باشد و در حقیقت تکیه آیات مورد بحث، روی همین قسمت است و اعلام می دارد که آگاهی قدرت محدود بشر کافی در رفع همه مشکلات نیست و باید در بخشی از قلمروها، شعار تسلیم به تقدیر را پیشه خود ساخت، از این جهت در آیه بعد می گوید: (قُلْ هَلْ تَرَبَّصُونَ بِنا إِلّا

إِحدَی الْحُسْنَیَیْنِ) (توبه/۵۲). «بگو: شما منافقان درباره ما جز یکی از دو نیکویی، چیزی می توانید انتظار داشته باشید؟». و مقصود از دو نیکویی، فتح و پیروزی در جهاد، و یا قتل و شهادت در راه خدا است. خلاصه اینکه: علم و دانش، قدرت و اختیار بشر و حریت او در انتخاب سرنوشت، نباید مایه غرور و تصور وانهادگی انسان بر خویش باشد، در حالی که قسمتی از سرنوشت ها، معلول رعایت یک رشته سنن آفرینش و قوانین ظاهری خلقت است، ولی در عین حال، بخشی از تقدیرها از قلمرو خواست انسان بیرون بوده و در گرو علم کلی الهی به مصالح و مفاسد فردی و اجتماعی انسان است و این بخش از حوادث که غالباً در جنگ و نبردها، در زلزله ها ، طوفان ها و حوادث سهمگین دیگر خود را نشان می دهد و هر چند با مرگ و زندگی انسان رابطه مستقیم دارد، ولی به خاطر بیرون بردن از قلمرو توانایی و اختیار او، مایه نکوهش و کیفر نبوده و سعادت و یا شقاوت اُخروی، به آنها بستگی ندارد و با این تفسیر می توان به هدف بسیاری از آیات مربوط به نزول حسنات و کامیابی ها و اصابه سیئات و ناکامی ها پی برد و تفسیر واقعی

--------------- صفحه ۱۴۷

آنها را به دست آورد.(۱) ۳. (وَإِذْ یُرِیکُمُوهُمْ إِذْ الْتَقَیْتُمْ فی أَعْیُنِکُمْ قَلیلاً ـ وَیُقَلِّلُکُمْ فی أَعْیُنِهِمْ لِیَقْضی اللّهُ أَمْراً کانَ مَفْعُولاً وَإِلی اللّهِ تُرْجَعُ الأُمور) (انفال/۴۴). «به یاد آر آنگاه که خداوند (در جنگ بدر) دشمنان را به هنگام روبرو شدن در میدان نبرد، در نظر شما کمتر نشان داد، همچنان که شماها را در دیدگان آنان اندک ارائه داد، تا خدا کاری را که مقدر شده بود جامه عمل بپوشاند و بازگشت امور به سوی خدا است». جمله (لِیَقْضِیَ اللّهُ أَمْراً) در آیه ۴۲ از این سوره که آن نیز مربوط به داستان جنگ بدر است، حاکی از اراده نافذ خدا در زندگی انسانها است، و مجموع آیات چهارگانه این سوره، از یک اصل الهی حکایت می کند و آن این که: چه بسا مقدمات و شرایط و اسباب و علل مادی و ظاهری برای تحقّق پدیده هایی کافی نباشد و انسانهای ظاهر بین، تحقق آن پدیده را غیر ممکن بدانند ولی آنگاه که اراده الهی بر تحقق آن تعلق گرفته باشد، دیگر اسباب و علل، آن را تکمیل می کنند، و آن پدیده جامه عمل می پوشد، به گواه این که در جنگ بدر، شرایط ظاهری به نفع دشمن بود، چون دشمن در نقطه ای مرتفع و مسلمانان در نقطه ای پست (۲) قرار داشت و همچنین تصمیم مسلمانان برای جنگ و نبرد، محکم و استوار نبود و به خاطر پیشگامی گروهی مانند سعد بن مُعاذ و مقداد و دیگران به راه افتادند، و از طرف دیگر تعداد افراد دشمن سه

----

۱ . به سوره نساء، آیه های ۷۷و ۷۸ رجوع شود. ۲ . (إِذْ أَنتُمْ بِالعُدوة الدنیا وهم بالعُدوة القصوی)(انفال/۴۲).

--------------- صفحه ۱۴۸

برابر مسلمانان و از نظر ساز و برگ جنگی، تا دندان مسلح بودند، از این رو ابوجهل می گفت مسلمانان از جهت قدرت و نیرو لقمه ای بیش نیستند و با یک حمله از جای کنده می شوند، ولی با وجود این شرایط، چون اراده قاهر خدا بر این تعلق گرفته بود که در این نبرد حجت را به دشمن تمام کند و راه سعادت را به دیگران بنمایاند، یا دخالت دادن یک رشته امور غیبی، مسلمانان را بر دشمن پیروز ساخت.از آن جمله، جمعیت دشمن را در نظر مسلمانان کمتر نشان داد، و از این طریق خوف و هراسی را که بر آن مستولی شده بود، از میان برد، همچنان که تعداد مسلمانان را در نظر دشمن کمتر ارائه داد تا از جوش و خروش آنان بکاهد و به خاطر ضعیف شمردنِ مسلمانان به سعی و تلاش برنخیزند، خدا از طریق این عوامل و عوامل دیگر ـ که در دیگر آیات یادآور کرده است ـ اراده خود را تحقق بخشید؟(۱) از مجموع بررسی این آیات چنین به دست می آید که هرگز قضاء و قدر الهی، مخالف حریت و آزادی بشر در آن قسمت از کارها که پاداش و کیفر و یا خوشبختی و بدبختی به دنبال دارد، منافاتی ندارد و قوانین آفرینش که خود قضاء الهی است، در اختیار بشر است و او در پیروی از هر کدام از آنها، مختار و آزاد می باشد ولی این مطلب نه به آن معنا است که جهان پیوسته به کام بشر می گردد و می چرخد و او می تواند با علم و قدرت محدود خود، زمان حوادث را به

دست گیرد و به صورت یک فَعّال ما یَشاء، نقش آفرین باشد.

----

۱ . برای آگاهی از امدادهای غیبی در جنگ بدر، به سوره انفال آیه های ۸ـ ۱۸ مراجعه فرمایید.

-------------- صفحه ۱۴۹

قضاء و قدر در روایات اسلامی

مسأله قضا و قدر در روایات اسلامی به صورت مشروح و گسترده مورد بحث و بررسی قرار گرفته، و روایت آن در کتب حدیثی مانند اصول کافی، توحید صدوق و بحارالانوار، جمع آوری شده است و بدیهی است که بررسی تمام آن روایات، خود نیازمند رساله مستقلی می باشد و ما در این جا چند نمونه را که مربوط به اصل قضاء و قدر ـ به عنوان یک عقیده اسلامی ـ می باشد، یادآور می شویم: ۱.علی(علیه السلام) از رسول خدا(صلی الله علیه وآله وسلم)چنین روایت کرده که پیامبر (صلی الله علیه وآله وسلم)فرمود: کسی را مؤمن نمی گویند مگر آن که به خدای یکتا و رسالت من و زندگی پس از مرگ(قیامت) شهادت دهد و به قدر (سرنوشت) ایمان آورد.(۱) ۲. در روایات متعددی تکذیب کننده قَدَر در شمار کسانی قرار داده شده است که مورد نفرین و خشم خدا واقع شده و در قیامت از رحمت خدا محروم می باشد.(۲) ۳. در حدیثی از امام کاظم(علیه السلام)، آفرینش هر پدیده ای در آسمان یا زمین مبتنی بر اموری گردیده است که از آن جمله، قضاء و قدر می باشد.(۳) ۴. امام صادق (علیه السلام) فرمود کسی که معتقد است نیکی و بدی، بدون مشیت و خواست خدا تحقق می پذیرد، خداوند را از قلمرو اقتدار و سلطه او بیرون کرده است. اینک متن حدیث:

----

۱ . بحارالانوار، ج۵، ص ۸۷ باب قضا و قدر، روایت۳. ۲ . مدرک قبل، روایت ۳، ۴، ۵، ۶. ۳ . مدرک قبل، روایت۷.

-------------- صفحه ۱۵۰

«مَنْ زَعَمَ أَنَّ الْخَیْرَ وَالشَّرَّ بِغَیْرِ مَشیئَةِ اللّه فَقَدْ أَخْرَجَ اللّهَ مِنْ سُلْطانِهِ».(۱) ۵. ابوداود در سنن و ترمذی در جامع خود از پیامبر(صلی الله علیه وآله وسلم) چنین نقل کرده اند که خداوند به قلم دستور داد: «اُکْتُبْ مَقادِیرَ کُلِّ شَیْء حَتّی تَقُوم السّاعَةُ». «حوادثی را که تا روز قیامت واقع می گردد، بنویس».(۲) این ها نمونه های بارزی از روایات قضاء و قدر است که در این جا مطرح کردیم، چون جمع آوری کلیه روایات صحیح ـ تا چه رسد به مجموع روایات ـ در این جا امکان پذیر نیست، پس چه بهتر که به جمع بندی مفاد آنچه به عنوان نمونه نقل کردیم، بپردازیم. از مجموع این روایات سه مطلب استفاده می شود که آنها را یادآور می شویم: الف: ایمان به قضاء و قدر

روایات یاد شده حاکی است که قضاء و قدر یک اصل اسلامی و یکی از معارف الهی می باشد، و هر مسلمانی باید به آن ایمان داشته باشد، چگونه می تواند چنین نباشد؟ در حالی که قضاء و قدر از مراتب علم الهی (لوح محفوظ) و مربوط به علم پیشین و اراده ذاتی خدا است.

----

۱ . بحارالأنوار، ج۵، ص ۱۲۷، باب قضاء و قدر، روایت۷۹. ۲ . جامع الأُصول، تألیف ابن اثیر، ج۱۰، ص ۵۱۲ ;التاج الجامع للأُصول، تألیف شیخ منصور علی ناصف، ج۵، ص ۲۶۸.

-------------- صفحه ۱۵۱

ب: گستردگی قضاء و قدر

قضاء و قدر شامل تمام پدیده های موجود در جهان هستی است و هیچ پدیده ای را از آن گریزی نیست. خواه این پدیده فعل انسان

باشد و خواه دیگر حوادث زمینی و آسمانی. این مطلب نیز همانند اصل بالا، یکی از اصول جهان بینی اسلامی به شمار می رود، زیرا با توجه به این که قضا و قدر به مراتب علم الهی و اراده پیشین و گسترده خدا بازگشت می کند، عمومیت و گستردگی آن مسلم و بدیهی است ولی هرگز مایه سلب اختیار و آزادی انسان نخواهد بود و مشروح این بحث (علم و اراده پیشین و گسترده خدا) در بخشهای گذشته از نظر خواننده محترم گذشت. ج: تقدیر یا اندازه گیری قبلی موجودات

روایات قدر، صریح در این است که هر چیزی در عالم، تقدیر و اندازه گیری شده است و در این مورد علاوه، بر حدیث شماره پنج، احادیث دیگری نیز وارد شده که حاکی از تقدیر حوادث واقع در جهان است. رسول گرامی(صلی الله علیه وآله وسلم) می فرماید: «قَدَّر اللّهُ الْمَقادیرَ قَبْلَ أنْ یَخْلُقَ السَّماواتِ وَالأَرْض». «خدا اندازه (وویژگی پدیده ها) را پیش از آن که آسمان و زمین را بیافریند، تعیین و تقدیر کرده است».(۱)

---

۱ . بحار، ج۵، باب قضاء و قدر، روایت ۴۳، ۹۲.

-------------- صفحه ۱۵۲

مقصود از اندازه گیری ـ یا به تعبیر حدیث «۵» که خداوند به قلم فرمان داد تا اندازه ها را بنویسدـ این است که خصوصیّات وویژگیهای هر موجودی را از قبل تعیین نموده است و یکی از خصوصیات پدیده ها، کیفیت فاعلیت آنها است که برخی از نظر فاعلیّت از ویژگی اختیار برخوردار بوده، ولی اکثریت آنها فاعل اضطراری می باشند. البته مقصود از مقادیر، یک معنای وسیعی است که همه نوع ویژگی های جسمی و مادی، و روحی و معنوی را شامل است همچنان که ویژگی فاعلیت آنها را نیز، دربردارد، بنابراین در قالب گیری موجودات در روز ازل، یک قالب نیست و آن هم قالب اضطرار، بلکه در این مورد مقادیر و قالب های مختلفی است که موجودات در آن قالب های مختلف ریخته شده اند، در این صورت اعتقاد به قدر و قضاء و اندازه گیری قبلی هر موجود با اختیار انسان منافات ندارد. قضاء و قدر در روایات اهل سنت

در میان روایات اهل سنت، هر چند احادیث قَدَر غالباً به صورت بسیار تند و حاد مطرح شده و قسمتی از آنها حاکی از رویه دیگر سکه، یعنی جبر است ـ اگر چه نامی از جبر در آنها نیست ـ ولی در عین حال یک رشته روایات صحیح و استوار نیز وجود دارد که با آنچه گفته شد همگام بوده و عقل و قرآن را تأیید می کند و ما در این مورد به نقل دو روایت می پردازیم: ۱. علی (علیه السلام) نقل می کند: در قبرستان بقیع برای دفن جنازه ای همراه رسول خدا (صلی الله علیه وآله وسلم)حاضر بودیم رسول گرامی(صلی الله علیه وآله وسلم) فرمود: هیچ کس از شما نیست

-------------- صفحه ۱۵۳

مگر این که خدا جایگاه او را در بهشت و دوزخ معین کرده، و بدبختی و خوشبختی او را نوشته است، در این موقع مردی به رسول خدا گفت: اگر چنین است پس منتظر سرنوشت خود باشیم و عمل را رها کنیم، زیرا هر کس که از اهل سعادت است به سوی سعادت رفته، و آن کس که اهل شقاوت است به سوی بدبختی خواهد رفت، دیگر چه نیازی به عمل است؟ پیامبر(صلی الله علیه وآله وسلم) در پاسخ او فرمودند: «اِعْلَموا فَکُلٌّ مُیسَّر فَأَمّا أَهْلُ السَّعادَةِ فَیُیَسَّرُونَ لِعَملِ أَهْلِ السَّعادةِ وَأَمّا أَهلُ الشِّقاوَةِ فَیُیَسَّرونَ لِعَملِ اهلِ الشقاوَةِ ثُمّ قَرَأ (فَأَمّا مَنْ أَعْطی وَاتَّقی وَصَدَّق بِالْحُسْنی * فَسَنُیَسِّرُهُ لِلْیُسری * وَأَمّا مَنْ بَخِلَ وَاسْتَغْنی * وَکَذَّب بِالحُسْنی فَسَنُیَسِّرُهُ لِلْعُسْری)».(۱) «باید سعی و کوشش کنید، زیرا هر دو گروه برای نیل به دو هدف کمک می شوند، اهل سعادت کمک می شوند برای کارهای اهل سعادت، و اهل شقاوت کمک می شوند برای کارهای اهل شقاوت، خدا می گوید: «آن کس که انفاق کند و تقوا پیشه سازد و نیکی ها را تصدیق کند، ما او را به کارهای خیر موفق می گردانیم و امّا آن کس که بخل ورزد، و خود را بی نیاز از خدا بیاندیشد، و به حسنی (ثواب و عقاب) انکار ورزد، او را در انجام کارهای بد به خود واگذار می کنیم»(لیل/۵ـ۱۰)». درست

است که پیامبر(صلی الله علیه وآله وسلم) در پاسخ آن شخص گفت: هر کس برای آنچه تعیین شده، کمک می شود، ولی با تلاوت آیه، یادآور می شویم که این کمک الهی به سوی سعادت و یا شقاوت، مربوط به مرحله دوم است و مرحله نخست

----

۱ . جامع الأُصول، ج ۱۰، حدیث ۷۵۵۷.

--------------- صفحه ۱۵۴

از آن، مربوط به خود انسان است، و اگر انسانی در راهی گام نهاد که سرانجام آن سعادت است در این صورت خدا او را به انجام کارهای نیک کمک می کند. و اگر در راه کارهای اهل شقاوت گام نهاد، خدا او را در رسیدن به آن هدف، به خود واگذار کرده، و هر نوع مانعی را در انجام آن از پیش پای او، برمی دارد. در این حدیث، تقدیر الهی به معنی بستن دست انسان در انتخاب کارهای نیک و بد، و کشیدن او به سوی هدف مشخصی به صورت اضطرار و اجبار نیست، بلکه مبادی هر دو هدف در آفرینش او هست، و کمک های الهی نیز به هر دو گروه وعده داده شده است، و لکن این کمک ها در مرحله ای است که خود انسان، مسیر خود را از طریق سه عمل خیر (اعطی، اتّقی و صدّق) یا ضد آن تعیین کند، در این صورت است که مشمول کمک های الهی می گرد، که در یکی به صورت کمک های مثبت و توفیق و در دومی به صورت وانهادگی و خذلان، نمودار می گردد. ۲. عُمران بن حصین می گوید: دو نفر از قبیله مُزَینَهٔ حصور رسول خدا (صلی الله علیه وآله وسلم) آمدند و گفتند ای پیامبر خدا، آنچه را که مردم امروز انجام می دهند و در آن سعی و کوشش می کنند چیزی است که قبلاً مقدّر شده، و بر آنها حکم گشته است، یا از اموری است که به صورت یک امر جدید و تازه با آن روبرو می شوند و پیامبر خدا به آن دستور داده و حجت بر آنان تمام گشته است؟! پیامبر(صلی الله علیه وآله وسلم) در پاسخ فرمود: خیر، بلکه بر آنان حکم شده و مقدّر گشته است و گواه این مطلب کتاب خدا است که می فرماید: (وَنَفْس وَما سَوّاها * فَأَلْهَمَها فُجُورَها وَتَقْواها) (شمس/۸).

--------------- صفحه ۱۵۵

«سوگند به نفس انسان و کسی که آن را آفرید و بدی ها و نیکی ها را به او الهام کرد».(۱) هر چند آغاز حدیث با آهنگ جبر و سلب اختیار از انسان همراه است ولی استدلال پیامبر گرامی (صلی الله علیه وآله وسلم) بر سخن خود (آنچه می کنند مقدر است) با دو آیه قرآنی که کاملاً آهنگ اختیار و آزادی را دارند، ابهام بخش نخست را برطرف می کند، زیرا این دو آیه می رساند که خدا از طریق فطرت، خوبی ها و بدی ها را به انسان الهام کرده است. و این انسان است که باید از طریق تفکر، از یکی الهام بگیرد، و دیگری را ترک کند. این مطلب روشن می سازد که تقدیر و قضاء الهی بر یک اصل کلّی استوار می پاشد و آن این است که تقدیر هر فعلی با توجه به فاعل آن انجام می گیرد، هرگاه فاعلِ فعل از ویژگی اختیار برخوردار باشد، تقدیر الهی به صورت سعادت و شقاوت، مشروط بر این است که از مجرای اختیار، این مسأله صورت پذیرد و اگر فاعل از این ویژگی برخوردار نیست صدور هر فعل از آن به همین خصوصیت مقدّر می باشد. از مجموع آنچه درباره قضاء و قدر بیان گردید روشن شد که این اصل که یکی از اصول مسلم جهان بینی اسلامی به شمار می رود اگر به صورت واقع بینانه و صحیح تفسیر گردد، به هیچوجه مایه جبر نیست و اگر در مکتب اهل حدیث و اشاعره به عنوان یکی از انگیزه های جبر تلقی شده است، به خاطر تفسیر نادرست وعامیانه ای است که از این اصل اعتقادی کرده اند(این اشتباهی است که در بسیاری از اصول اعتقادی گریبان گیر این گروه شده است و نمونه هایی از آن را در گذشته در بحث توحید در خالقیت، عمومیت قدرت،

----

۱ . جامع الأُصول، ج ۱۰، ص ۵۱۴ ، حدیث ۷۵۵۶.

--------------- صفحه ۱۵۶

علم و اراده پیشین و گسترده خدا نیز شاهد بوده ایم) و نیز معلوم شد که قضاء و قدر به آن صورت که در آیات قرآنی و بسیاری از روایات اسلامی عنوان شده است، هرگز منافات با اصل اختیار و آزادی انسان ندارد، اگر چه در پاره ای از روایات که غالباً در جوامع حدیثی اهل سنت وارد شده است، این اصل در چهره جبر خودنمایی کرده است، لکن این روایات غالباً، سند و مدرک صحیحی ندارند و اگر احیاناً مدرک صحیحی هم داشته باشند، یا باید به گونه ای تأویل و توجیه شوند، و یا از هرگونه اظهار نظر درباره آنها خودداری کرد و به اصطلاح، علم آن را به اهلش واگذار نمود. صفحه ۱۵۷

تفسیری دوم از تقدیر:

قوانین کلّی آفرینش

تقدیر هر موجودی، اندازه گیری آفرینش، و قضای آن، حتمی بودن خلقت آن است، از آنجا که این گونه تفسیر از قضاء و قدر، مربوط به آفرینش خصوصی پدیده ها است، باید نام آن را سرنوشت خصوصی پدیده ها نهاد، در این صورت موجودات، سرنوشتهای مختلف و گوناگونی خواهند داشت. در اینجا یک رشته تقدیر و قضاهای کلّی است که از آنِ تمام انسانها است و تمام افراد بشر در برابر آن یکسان می باشند. و از این جهت باید آنها را قضاء و قدر کلّی و یا قوانین آفرینش مربوط به انسانها و جامعه نامید. از آنجا که این نوع قضا و قدر، کمتر مورد توجه بوده، ولی در قرآن و احادیث اسلامی، از عنایت خاصی برخوردار است، این فصل را به تبیین این بخش اختصاص داده و مواردی را یادآور می شویم: سنّت های قطعی خدا در زندگی انسان

از دیدگاه جهان بینی اسلامی، زندگی انسان و همه زمینه های مادّی و معنوی، فردی و اجتماعی، دنیوی و اخروی، بر اساس یک سلسله قوانین و سنن قطعی و کلّی استوار است که خوشبختی و یا بدبختی، پیروزی یا

-------------- صفحه ۱۵۸

شکست، تکامل یا انحطاط انسان، با این معیارهای کلّی سنجیده می شود و به نوع انتخاب انسان و موضع گیری او نسبت به این قوانین و سنن ثابت، بستگی دارد، در این صورت این نوع از قضاء و قدر، نه تنها مایه سلب اختیار و آزادی انسان به هنگام انتخاب روش و کار نیست، بلکه خود مبتنی بر اصل اختیار و آزادی انسان بوده و او را به اِعمال این ویژگی(اختیار و حق انتخاب) تشویق و ترغیب می نماید. خوبی و بدی، و بازتاب آن در زندگی انسان

قبل از آنکه به ذکر نمونه هایی از این قوانین کلی از دیدگاه قرآن و روایات بپردازیم، لازم است نکته ای را یادآور شویم و آن این است که: با مطالعه تاریخ زندگی بشر در گذشته و حال، چنین به دست می آید که کارهای خوب و بد، آثار و پی آمدهای خاصی در سرنوشت فرد یا جامعه بشری دارد که خواه ما به اصل قضا و قدر معتقد باشیم یا نه، و خواه از جهان بینی الهی پیروی کنیم یا از جهان بینی مادی، این مطلب انکار پذیر نیست. در قلمرو زندگی اجتماعی، آنگاه که احترام به حقوق دیگران، رعایت قانون، امانت داری، وفای به عهد و پیمان، دوری گزیدن از هر نوع خیانت و تجاوز به جان و مال دیگران و... حاکم باشد، امنیت اجتماعی تحقّق پذیرفته و همگان از زندگی آرامی برخوردار خواهند بود، و آنگاه که ارزشهای متعالی انسان بر افکار و عواطف و رفتار افراد آن جامعه حاکم باشد، روح تفاهم و هم آهنگی و نوع دوستی در آنان تجلّی کرده، و آن اجتماع به سوی رشد و تعالی ـ چه در زمینه های فرهنگی و چه در ابعاد مادی ـ به پیش می رود، در حالی که

-------------- صفحه ۱۵۹

اگر عکس آنچه گفته شد، بر جامعه انسان حکومت کند، عواقب و پی آمدهای ناگواری خواهد داشت. اصل یاد شده همان گونه که بر یک واحد بزرگ اجتماعی مانند یک کشور حاکم است، بر واحدهای کوچک تری از قبیل شهر و روستا وحتّی خانواده نیز حکمفرما می باشد. در محیط کوچک خانواده، آنگاه که پدر و مادر و فرزندان از اصول انسانی پیروی کنند، و هر یک وظایف خود را به خوبی انجام دهند، اصل حقوق متقابل را رعایت نمایند و... آرامش و امنیت بر محیط آن خانواده حاکم گردیده و به

صورت کانونی آکنده از صفا و یکرنگی و دوستی، تجلّی می نماید، در حالی که اگر اعضای آن خانواده روش مخالف را در پیش گیرنـد، محیط آن خانواده به صحنه خشونت و ناامنی و عداوت در می آیـد. این کلیات، در همه جوامع انسانی نمونه های فراوانی داشته و دارد. اصل یاد شده نه تنها بر حیات اجتماعی انسان ـ اعم از بزرگ و کوچک ـ حاکم است، بلکه زندگی فردی انسان نیز محکوم آن می باشد و هر یک از کارهای خوب و بد در اندیشه و روح انسان تأثیر مستقیم می گذارد و پرهیزکاران و پارسایان که صفات ویژه ای دارنـد و از هر نوع کار ناشایسته ای متنفّر و بیزارند، فروتنی، مهربانی، امانت داری و دیگر صفات والای انسانی در وجود آنان تجلی نموده(۱) و سیمای خوبی و شایستگی در چهره آنان نمودار است، (سیماهُمْ فی وُجُوهِهِمْ مِنْ أَثَرِ السُّجُودِ) فتح/۲۹) در حالی که گناهکاران، سیمای دیگر و خوی و روش دیگری دارند(۲)(یُعْرَفُ الْمُجْرِمُونَ

----

۱ . (إنّ الصَّلوهَ تَنْهی عَنِ الْفَحْشـاءِ وَالْمُنْکَر)(عنکبوت/۴۵ (;)وَعِبـادُ الرَّحمن الَّذینَ یَمْشُونَ عَلی الأَرْضِ هَوْنـاً...)(فرقان/۶۳) . ۲ . >>تَعْرِفُ فِی وُجُوهِ الَّذینَ کَفَرُوا الْمُنْکَر(<<حج/۷۲).

--------------- صفحه ۱۶۰

بِسیماهُمْ)(الرحمن/۴۱). کوتاه سخن این که: نمونه های آثار مثبت و منفی هر یک از کارهای خوب و بد در زندگی فردی و اجتماعی انسان، در تاریخ گذشته و حال به قدری روشن است که جای هیچ تردیدی را باقی نمی گذارد، از این جهت ما به همین مقدار بسنده نموده و نمونه هایی از قوانین و سنن کلّی و ثابت حاکم بر زندگی انسان را،از دیدگاه قرآن و روایات، بازگو می نماییم: ۱. مؤمنان و امدادهای قطعی خدا

(وَلَوْ قاتَلَکُمُ الَّذینَ کَفَرُوا لَوَلَّوُا الأدْبارَ ثُمَّ لا یَجِدُونَ وَلِیّاً وَلا نَصیراً سُنَّهُ اللّه الَّتی قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلُ وَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّهِ اللّهِ تَبْدِیلًا)(فتح/۲۲ـ۲۳). «اگر کافران با (مسلمانان) جنگ کنند، پشت (به شما) نموده (فرار می کنند) و آنگاه ولیّ و یاری کننده ای برای خود نمی یابند ـ سنت و قانون خدا در گذشته چنین بوده است و این سنت هرگز تبدیل و تغییر پیدا نمی کند». قانون ثابت و سنت پایداری که در این آیه به آن اشاره شده است، عبارت است از نصرت و پشتیبانی خدا از مؤمنان در رویارویی با دشمن، آنگاه که دلهای مسلمانان، سرشار از ایمان به خدا باشد و انگیزه ای جز جلب رضای او در اندیشه آنان نباشد، امدادهای غیبی خدا به یاری آنها می شتابد و فتح و پیروزی را نصیب آنان، و دشمن را گرفتار شکست و خذلان، می نماید و این قانون قطعی الهی در بسیاری از آیات قرآن و روایات اسلامی بیان شده است:

--------------- صفحه ۱۶۱

۱.(یا أَیُّهَا الَّذِینَ آمَنُوا إنْ تَنْصُرُوا اللّهَ یَنْصُرْکُمْ وَیُثَبِّتْ أَقْدامَکُمْ)(محمد/۷). «ای مؤمنان اگر خدا و آیین او را یاری کنید، خداوند شما را یاری می کند و گامهایتان را استوار می سازد». ۲.(کَتَبَ اللّهُ لأغْلِبَنَّ أَنَا وَرُسُلی)(مجادله/۲۱). «خداوند حکم قطعی کرده است که من و پیامبرانم غلبه خواهیم کرد». ۳.(وَکانَ حَقّاً عَلَیْنا نَصْرُ الْمُؤْمِنِینَ)(روم/۴۷). «حقّا که بر ما است یاری کردن مؤمنان». ۴. (وَلَیَنْصُرَنَّ اللّهُ مَنْ یَنْصُرُهُ إنَّ اللّهَ لَقَوِیٌّ عَزِیزٌ)(حج/۴۰) «و بدون شک خداوند کسانی که او را یاری می کنند، یاری می نماید». ۵. (وَلَقَدْ سَبَقَتْ کَلِمَتُنا لِعِبادِنا الْمُرْسَلینَ * إِنَّهُمْ لَهُمُ الْمَنْصُورون * وَإِنَّ جُنْدَنا لَهُمُ الْغالِبُونَ) (صافات/۱۷۰ـ ۱۷۲). «مشیت ما به پیامبران، پیشی گرفته است (قانون قطعی ما است) ـ که بدون شک آنان یاری می شوند ـ و تنها لشکریان ما پیروز و غالب می باشند». از مجموعه این آیات و آیات دیگر و نیز روایات بسیاری که در این باره در مجامع حدیثی شیعه و سنی نقل گردیده است و نیز با مطالعه تاریخ صدر اسلام چنین به دست می آید که یکی از سنت های قطعی خدا در زندگی اجتماعی مؤمنان این است که پیوسته مورد حمایت خدا بوده، و از امدادهای غیبی او برخوردار می باشند، و بدین خاطر در مصاف با دشمنان، غلبه و فتح نهائی از آنِ آنها است. ناگفته معلوم است که یک چنین قضاء و قدر و سرنوشت قطعی مبتنی بر ایمانِ خالصانه، و قلبی پاک و سرشار از عشق راستین

-------------- صفحه ۱۶۲

به خـدا، همراه بـا بهره گیری از همه اسـتعدادها و امکانـات مادی و معنویِ دیگر می باشـد، که همگی در قلمرو توان و اختیار انسان قرار دارد. ۲. استکبار در برابر خدا، مایه نابودی است

یکی دیگر از قضاء و قدرهای کلّی و سنّت های ثابت خدا این است که فرد یا جامعه ای که در برابر خدا و آیین حق، راه استکبار و طغیـانگری را برگزینـد و به مکر و نیرنگهـای شـیطان پنـاه ببرد، سـرانجامی جز نابودی و هلاکت دنیوی و خشم خـدا و کیفر اخروی ندارد، این قانون، نه تنها دلائلی نقلی بسـیاری از آیات و روایات دارد، بلکه تجربه امّتهای پیشین نیز آن را تأکید می کند و قرآن نیز همین تجربه تاریخی را در موارد بسیاری یادآور شده است و اینک نمونه هایی از این آیات: (وَأَقْسَمُوا بِاللّهِ جَهْدَ أَیْمانِهِمْ لَئِنْ جائَهُمْ نَـذِیرٌ لَیَکُونَنَّ أَهْدی مِنْ إِحدَی الاُْمَمِ فَلَمّا جاءَهُمْ نَذیرٌ ما زادَهُمْ إِلاّ نُفُوراً * اسـتِکْباراً فی الأَرْضِ وَمَکْرَ السَّیِّئِی وَلا یَحیقُ الْمَکْرُ السَّیئی إِلاّ بِأَهْلِهِ فَهَلْ یَنْظُرونَ إِلاّ سُنَّةَ الأَوّلین فَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ اللّهِ تَبْدیلاً وَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ اللّهِ تَحویلًا)(فاطر/۴۲ـ ۴۳). « مشرکان عرب سوگندهای محکم یاد کردنـد که اگر از جانب خـدا بیم دهنـده ای به سوی آنان بیاید، هدایت یافته تر از امتهای پیشـین خواهند بود، پس آنگاه که بیم دهنـده به سوی آنان آمـد، به خاطر آن که در پی اسـتکبار و خودخواهی بودند و اندیشه مکر و نیرنگ های شـیطانی در سـر می پروراندند، چیزی جز بیزاری از حق، بر آنها افزوده نشد(ولی باید بدانند) که نیرنگهای شـیطانی و بد، سـرانجام، دامنگیر اهل آن می شود،

-------------- صفحه ۱۶۳

(چنانکه در تاریـخ گذشـته چنین بوده است) آیا آنان قانونی غیر از آنچه بر گذشـته جاری بوده است انتظار دارنـد؟ این خیال خامی بیش نیست) زیرا هرگز در قانون الهی تبـدیل و تغییری راه نـدارد». آنگاه در آیه بعد می فرماید: «آیا این مردم در اطراف زمین سـیر نکرده اند تا با تاریخ گذشـتگان آشنا گردند، و ببینند سرانجام طغیانگران قبل از آنها که دارای قدرت و امکانات بیشتری هم بودند، چگونه بوده است؟(۱) قرآن ، قـانون یـاد شـده را در جـای دیگر در یـک جمله کوتـاه، ولی بسـیار گویا چنین بیان کرده است: (إِنَّ رَبَّکَ لَبِالْمِرصادِ)(فجر/۱۴). «به درستی که خدا در کمین ستمگران و مستکبران است».(۲) جالب توجه آن که این آیه پس از آیاتی است که سرگذشت مستکبران و ظالمانی چون قوم عاد و ثمود و فرعون را بیان می کند: (الَّذِینَ طَغَوْا فِی الْبِلاد * فَأَکْثَرُوا فِیهَا الْفَسادَ * فَصَبَّ عَلَیْهِمْ رَبُّکَ سَوْطَ عَـذاب)(فجر/۱۱، ۱۲، ۱۳). «کسـانی که در شـهرها طغیـان نمودنـد و در آنها تباهی گری کردنـد، پس خداوند تازیانه های عذاب را بر آنان فرود آورد».

----

۱ . فاطر/۴۴. ۲ . اصل یاد شده در آیات قرآنی دیگری نیز وارد شده است که بر آشـنایان به معارف قرآن پوشیده نیست. از جمله به سوره های قصص آیه ۵۸ و ۵۹، اسراء آیه ۱۶، یونس آیه ۱۳، انبیاء آیه۹، حج آیه ۴۵ رجوع شود.

-------------- صفحه ۱۶۴

از این اصل در مواردی از نهـج البلاغه نیز یادآوری شـده است، از جمله می فرمایـد: «وَلَئِنْ أَمهلَ اللّهُ الظّالِمَ فَلَنْ یَفُوتَ أَخْـذُهُ وَهُوَ لَهُ بِالْمِرْصادِ عَلی مَجازِ طَریقِهِ وَبِمَوْضِعِ الشَّجی مِنْ مَساغِ رِیقِهِ».(۱) «اگر خداوند ستمگر را مهلت دهد، هرگز از کیفر و مؤاخذه او نمی گـذرد، و در مسـیر زنـدگی و به هنگام گرفتاریها و انـدوه هایی که او را گلوگیر می کند، در کمین او است». ۳. ناسپاسی و گناه و زوال نعمتها

(ذلِکَ بِأَنَّ اللّهَ لَمْ یَکُ مُغَیِّراً نِعْمَـةً أَنْعَمَها عَلی قَوْم حَتّی یُغَیِّرُوا ما بِأَنْفُسِـهِمْ وَأَنَّ اللّهَ سَـمیعٌ عَلیمٌ)(انفال/۵۳). «خداونـد نعمتی را که به قـومی ارزانی داشت از آن بـاز نمی گیرد مگر آن که آنـان (به واسطه کارهـای ناشایسـته خـود) موجبـات دگرگونی و زوال آن را فراهم نمایند». در روایتی از امام صادق(علیه السلام) در تفسیر این آیه آمده است: «إِنَّ اللّهَ قَضی قَضاءً حَتْماً أَلاّ یُنعِمَ عَلَی الْعَبْدِ بِنِعْمَةٌ

فَیَسْلُبَها ایّاهُ حَتّی یُحْدِثَ الْعَبْدُ ذَنْباً یَسْتَحِقُّ بِذلِکَ النِّقْمَهْ.(۲) «قضاء حتمی و سنت ثابت خدا بر این است که هرگاه نعمتی را به انسان اعطاء نمود از او باز نستاند، مگر آن که او خود با انجام گناه، سزاوار خشم خدا گردد و آن نعمت از او زائل شود».

----

۱ . نهج البلاغه، فیض الإسلام، خطبه۹۶. ۲ . کافی، ج۲، ص ۲۸۳، باب «ذنوب»، روایت ۲۲.

--------------- صفحه ۱۶۵

علی (علیه السلام) ـ در یکی از خطبه های نهج البلاغه ـ این قانون کلی و ثابت را این گونه بیان می نماید: سوگند به خدا هیچگاه نعمت و خوشی در زندگی، از جامعه ای رخت برنبست، مگر به خاطر گناهان و کارهای ناشایسته ای که انجام دادند، برای آنکه خدا هرگز به بندگان خود ستم روا نمی دارد و اگر انسانها پس از زوال نعمت از آنان و ابتلاء به بدبختی ها و پریشانی ها با دلهایی لرزان و قلب های آکنده از توجه و عشق به خدا و نیت های صادق و راست به جانب خدا روی می آوردند، خداوند بدی ها و پریشانی ها را از آنها برطرف می کرد».(۱) در دعای کمیل نیز این جمله را می خوانیم که: «اَللّهُمَّ اغْفِر لِیَ الذُّنُوبَ الّتی تُغَیِّرُ النِّعَمَ». «خداوندا! گناهانی که موجب دگرگونی و زوال نعمت ها است بر من ببخشای». گناه، پی آمدهای ناگوار بسیاری دارد و از همه مهم تر آن که موجب انحطاط و سقوط معنوی انسان می گردد، لکن آنچه در اینجا مورد نظر ما است، نقش تخریبی گناه در دگرگونی نعمت ها، ـ خواه در زندگی فردی و خواه در زندگی اجتماعی بشر ـ می باشد، ولی باید توجه داشت که مقصود از نعمت، تنها نعمت های مادی نیست، بلکه از دیدگاه اخوّت و همبستگی(۲)،

----

۱ . «وَأَیْمُ اللّهِ ما کانَ قَوْمٌ قَطُّ فی غَضِّ نِعْمَهْ مِنْ عَیْش فَزالَ عَنْهُمْ إلاّ بِذُنوب اجْتَرحُوها لأنّ اللّهَ لَیْسَ بِظَلام لِلْعَبیـد...» نهج البلاغه، فیض الإسلام، خطبه۱۷۷. (وَاذْکُرُوا نِعْمَهَ اللّهِ عَلَیْکُمْ إِذْ کُنْتُمْ أَعْداءً فَأَلَّفَ بَیْنَ قُلُوبِکُمْ فَأَصْبَحْتُمْ بِنِعْمَتِهِ إِخْواناً)(آل عمران/۱۰۳).

--------------- صفحه ۱۶۶

رهبران الهی(۱)، رهایی از حکومت های جائر و امدادهای غیبی(۲)، از نعمت های بزرگ خدا بر مؤمنان قلمداد می گردد.(۳) ۴. اتحاد و پراکندگی دو عامل مهم پیروزی و شکست ملتها

قرآن مجید به این اصل کلّی آفرینش در آیه یاد شده در زیر تصریح می کند و می فرماید: (وَأَطِیعُوا اللّهَ وَرَسُولَهُ وَلا تَنازَعُوا فَتَفْشَلُوا وَتَذْهَبَ ریحُکُمْ...)(انفال/۴۶). «پیرو فرمان خدا و رسولش باشید و راه اختلاف و تنازع پیش نگیرید، چون در اثر تفرقه از هم پاشیده و قدرت و عظمت شما نابود خواهد شد». در این زمینه در نهج البلاغه، مطالب بسیار ارزنده و روشنگری مطرح گردیده است که نمونه هایی را بازگو می کنیم: در خطبه قاصعه به تفصیل درباره تاریخ امتهای گذشته سخن گفته و عوامل موفقیت و تعالی و شکست و انحطاط آنان را بیان کرده است، و در قسمت۴۴ از آن خطبه چنین آمده است: «در تاریخ گذشته مؤمنان بیندیشید، ببینید آنگاه که اجتماعاتِ آنان به هم پیوسته، و خواسته ها هم آهنگ، و قلب ها آرام و یکسان، و دست ها و

----

۱ . (اَلْیَومَ أَکْمَلْتُ لَکُمْ دینَکُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَیْکُمْ نِعْمَتی)(مائده/۳ (؛)وَأَسْبَغَ عَلَیْکُمْ نِعْمَهُ ظاهِرَهً وَباطِنَهْ)(لقمان/۲۰). امام کاظم(علیه السلام) فرمودند: منظور از نعمت ظاهر، امام ظاهر، ومقصود از نعمت باطنی، امام غائب است. تفسیر برهان، ج۳، ص ۲۷۷. ۲ . ابراهیم/۶. ۳ . احزاب/۹ ؛مائده/۱۱.

--------------- صفحه ۱۶۷

شمشیرها یار و پشتیبان یکدیگر، و اندیشه ها نافذ و ژرف و تصمیم ها یکسو و یک جهت بود ؛در چه موقعیت حساسی بودند؟ آیا در اوج قدرت و سیادت نبودند؟ و بر اقطارِ زمین و همه جمعیت ها سیطره و اقتدار نداشتند؟ پس به سرنوشت آنان آنگاه که تفرقه و

جدایی در صفوف آنان راه یافت، و به صورت دسته های پراکنده پراکنده و با خواسته ها و دل ها ناهماهنگ، ور در وی یکدیگر قرار گرفتند، بیندیشید و در ین حال خداوند لباس کرامت و سیادت را از تن آنان بیرون آورد، و نعمت هایی که خود به آنان داده بود، باز پس گرفت، و از آنان جز سرگذشت غم انگیز و عبرت آموزی برای پندپذیران باقی نمانده است. پس، از حال فرزندان اسماعیل و اسحاق و بنی اسرائیل، عبرت و پند گیرند و ببینند که چقدر حالات امّتها به یکدیگر شباهت دارد، پس در تاریخ زندگی آنان تأمّل نمایند، آنگاه که از یکدیگر پراکنده و جدا بودند، کسری ها و قیصرها، آنان را بَرده خود کرده بودند... تا آن که خداوند پیامبران خود را به سوی آنان فرستاد و آنان را بر اساس آیین یکتاپرستی، متحد و هم آهنگ نمود. پس نعمت خوشوقتی، بالهای خود را بر آنان گشود و سرانجام به اقتدار و سیادت جهانی دست یافتند».(۱) بنابراین یکی از سنتهای قطعی حاکم بر زندگی اجتماعی بشر این است که اتحاد و یکپارچگی در پیروزی و موفقیت ملتها، نقش فوق العاده ای داشته و دارد، همان گونه که تفرقه و پراکندگی نقش مخالف آن را دارد.

----

۱ . نهج البلاغه، فیض الإسلام، فراز ۴۴ـ ۴۹ از خطبه ۲۳۴ و نیز به خطبه ۲۵ رجوع شود.

------------- صفحه ۱۶۸

۵. شکیبایی بر ناملایمات، شرط صعود به مدارج عالی انسانی

این اصل یکی از قوانین و سنت های کلّی و پدیدار خدا است که تنها در تعالیم والای قرآن و روایات اسلامی، می توان جایگاه ویژه آن را به دست آورد، این اصل بخصوص از این نظر که می تواند رهگشای انسان در برخورد با مصایب و ناگواری هایی که در مسیر زندگی، گاه و بی گاه خودنمایی می کند، و مخصوصاً افراد با ایمان و پرهیزگار، پیوسته با شداید و ناملایماتی روبرو می گردند، از اهمیت بسزایی برخوردار است. گذشته از این، با تبیین درست این اصل، پاره ای از قضاء و قدرها ـ که از حوزه توان و اختیار انسان بیرون می باشد ـ به روشنی تفسیر می گردد و معلوم می شود که این تقدیرها و سرنوشتها، از یک سنت پایدار سرچشمه می گیرند و اگر چه به ظاهر از قلمرو قدرت و اختیار انسان بیرون می باشند، لکن با یک نظر واقع بینانه، سرانجام به اختیار و انتخاب انسان منتهی می گردند و در حقیقت آرمان گرایی و تعالی طلبی او، عامل این رخدادها و پیش آمدهای سخت و دشوار بوده است و اینک توضیح این اصل را از زبان قرآن و احادیث بشنویم: ۱.(أَمْ حَسِبْتُمْ أَنْ تَدْخُلُوا الْجَنَّةَ وَلَمّا یَأْتِکُمْ مَثَلُ الَّذِینَ خَلَوْا مِنْ قَبْلِکُمْ مَسَّتْهُمُ الْبَأْساءُ وَالضَّرّاءُ وَزُلْزِلُوا حتّی یَقُولَ الرَّسُولُ وَالَّذِینَ آمَنُوا مَعَهُ مَتی نَصْرُ اللّهِ أَلا ـ إِنَّ نَصْرَ اللّهِ قَرِیبٌ)(بقره/۲۱۴). «گمان کرده اید که وارد بهشت می شوید در حالی که مانند آنچه بر امتهای گذشته پیش آمد، بر شما واقع نشده است، بر آن(بقدری) شداید و ناملایمات (در جان و مال) واقع شد که مضطرب و متزلزل شدند و حتی رسول (فرستاده خدا) و پیروان او (با حالتی به ظاهر

------------- صفحه ۱۶۹

نومیدانه) به درگاه خدا روی آوردند و گفتند: کِی وعده پیروزی خدا فرا می رسد؟ از طرف خدا پاسخی امیدبخش آمد که آگاه باشید، یاری خدا نزدیک است». ۲. بدون شک ما شما را با مشکلات و شدایدی چون گرسنگی و ترس و کمی در مال و جان و بهره ها و سودها می آزماییم و به صابران و آنان که هرگاه با پیش آمد سخت و ناگواری روبرو گردند می گویند ما از جانب خدا آمده و به سوی او باز می گردیم، بشارت ده که درود و رحمت خاص خداوند بر آنان است و آنان به راستی از هدایت یافتگانند.(۱) ۳. در کتاب کافی(۲) بابی به شداید و ناگواری هایی که در دنیا بر مؤمنان روی می آورد، اختصاص داده شده است که ما برخی از مضامین این احادیث را یادآور می شویم: الف: گرفتاری ها و شداید در زندگی دنیویِ پیامبران و جانشینان و پیروان آنان، به ترتیب از دیگران بیشتر است.(۳) ب: ابتلاء و مصایب مؤمن به اندازه ایمان و نیکوکاری او است، هر کس ایمانش استوارتر

و کارهایش نیکوتر باشد، با شداید بیشتری روبرو می شود.(۴) ج: خدا هر قومی را که بیشتر دوست دارد شداید و ناگواری های بیشتری برای آنان پیش می آورد.(۵)

----

۱ . (وَلَنَبْلُوَنَّكُمْ بِشَیء مِنَ الْخَوفِ وَالْجُوعِ...)(بقره/۱۵۵). ۲ . اصول کافی، ج۲، ص ۲۵۲. ۳ . أشَدُّ النّاس بَلاءً الأنبیاء، ثُمّ الأوصیاء ثُمَّ الأماثِلُ فالأماثِلُ. ۴ . إنّما یُبْتَلی الْمُؤْمِنُ فِی الدُّنیا عَلی قَدْرِ دینِهِ. ۵ . ما أحبَّ اللّهُ قَوماً إلاّ ابتلاهم إنَّ اللّه تبارک و تعالی إذا أَحبَّ عَبْداً غَتَّهُ بِالبَلاء غَتّاً....

--------------- صفحه ۱۷۰

د: اگر مؤمن به اجر و پاداش خدا نسبت به مصایبی که بر او وارد می شود آگاه می بود، آرزو می کرد تا بدن او را با قیچی قطعه قطعه کنند.(۱) هـ: برای انسان در پیشگاه خدا مقام ویژه ای است که جز با پیش آمدهای ناگواری در مال یا جان و یا فرزند او، به آن مقام نائل نمی گردد.(۲) ۶. آرمان های بزرگ در گرو همت والا

آنچه درباره شداید و ناملایمات، در زندگی دنیوی انسانهای خداجوی و راست ایمان، پیامبران، امامان و مؤمنان بیان گردید، و نیز روایات بسیار دیگری که در ابواب مختلف کتب حدیث و اخلاق در این باره آمده است، همگی یک تفسیر دارد و آن عبارت است از این که: آرمانهای بزرگ ووالا، همّتی استوار و والا می خواهد و به اصطلاح: آن که طاووس خواهد جور هندوستان کشد و یا : در بیابان گر به شوق کعبه خواهی زد قدم *** سرزنشها گر کند خار مغیلان، غم مخور آنان که طالب لقاء اللّه و خواهان صعود به عالی ترین مدارج انسانی هستند و آگاهانه و با اختیار کامل این آرمان را برگزیده اند بایستی خود را برای رویایی با قضا و قدر الهی و پیش آمدهای ناگوار که از یک سنت ثابت و پایدار نشأت می گیرد، آماده نمایند و از اینجا راه مفاد روایاتی که درباره شداید و

----

۱ . لَوْ یَعْلَمَ الْمُؤْمِنُ ما له مِنَ الأَجْرِ فِی المَصائِب لَتَمَنّی أَنّهُ قُرِضَ بِالْمَقاریضِ. ۲ . إنّ الْعَبْدَ یَكُونُ لَهُ عِنْدَ اللّهِ الدَّرَجَةُ لا یَبلُغُها بِعَمَله فَیَبْتَلِیهِ اللّهُ فی جَسدهٔ أو یُصابُ بِمالِهِ أو یُصابُ فی وَلَدِهِ، فإن هُوَ صَبر بَلَغَهُ اللّهُ ایّاها.(بحارالانوار، ج۷۱، ص ۹۴، حدیث۵).

--------------- صفحه ۱۷۱

ناملایماتی که پیوسته انسانهای با ایمان با آنها روبرو می شوند و بایستی تسلیم امر خدا و راضی به قضای الهی باشند، روشن می گردد، اینک نمونه هایی از روایات: ۱. رسول خدا (صلی الله علیه وآله وسلم) فرمود: مؤمن وضعیت شگفت آوری دارد، زیرا هر قضاء و حکمی که از جانب خدا برای او تعیین می شود، در برگیرنده خیر و سعادت او است، خواه مایه شادمانی او گردد و خواه موجب غم و اندوه او شود، اگر او را به شداید و ناملایمات مبتلا سازد، کفاره گناه او است و اگر نعمتی به او عطا نماید موهبتی از جانب خدا به شمار می آید.(۱) ۲. امام صادق(علیه السلام) فرمود: رضا به قضاء و قدرهای ناگوار و تلخ، از عالی ترین درجات یقین است.(۲) ۳. در حدیث دیگری از آن حضرت نقل شده که: سرآمد هر طاعت و بندگی خدا، راضی بودن به آن چیزی است که خداوند نسبت به بنده خود انجام می دهد، خواه آن را دوست بدارد و یا برای او ناگوار باشد.(۳) امام حسین(علیه السلام) وقتی خواست از مدینه به سوی مکّه حرکت کند، برای وداع به روضه پیامبر (صلی الله علیه وآله وسلم) رفت، پس از مقداری عبادت و مناجات با خدا و گفتگو با پیامبر، خواب اندکی بر او عارض شده و در عالم رؤیا، جدّ بزرگوار خود را دید که او را در آغوش گرفته می گوید: فرزندم، تو به زودی نزد پدر و

----

۱ . عَجَباً لِلْمُؤمِنِ لا یَقْضِی اللّهُ عَلَیْهِ قَضاءً إلاّ كانَ خَیْراً لَهُ سَرّهُ أَوْساءَهُ، إنِ ابتَلاهُ كانَ كَفّارهٔ لِذَنْبِهِ وَإنْ أَعطاهُ وَأَكْرَمَهُ كانَ قَدْ

حَبّاهُ(مدرک قبل). ۲ . الرِّضا بِمَکْرُوهِ الْقَضاءِ مِنْ أَعلی دَرَجاتِ الْیَقینِ(مدرک قبل، ج ۷۱، ص ۱۵۲). ۳ . رأسُ کُلِّ طاعَةِ اللّه الرِّضا بِما صَنَعَ اللّهُ إلی الْعَبْدِ فیما أَحَبَّ وَفیما أکرَهَ(مدرک قبل، ص ۱۵۶).

------------- صفحه ۱۷۲

مادر و برادرت می آیی و آنان در اشتیاق امدن تو بسر می برند، آنگاه فرمود: «وَإِنَّ لَکَ فِی الْجَنَّةِ دَرَجات لا تَنالُها إلاّ بِالشَّهادَةِ». «برای تو در بهشت درجاتی است که جز با شهادت در راه خدا به آن نایل نمی شوی».(۱) ۷. حکومت صالحان در زمین

یکی از قوانین حاکم بر زندگی و تاریخ بشر که قرآن آن را ترسیم نموده است، این است که وراثت زمین و خلافت نهایی بر آن، از آنِ صالحان و متّقیان است، این قانون از نظر تاریخی دو مرحله دارد: ۱. مرحله گذشته و حال. ۲. مرحله آینده و نهایی. در طول تاریخ زندگی اجتماعی بشر از آغاز تاکنون، پیوسته، مترفان و مستکبرانی چون نمرود و فرعون برای برده گیری و بهره کشی از انسانها در برابر منادیان آزادی و عدالت چون ابراهیم و موسی به ستیزه جویی و دشمنی برخاسته و با ترفندهای خاصی شیطانی، مردم را به استضعاف کشانیده اند و با درهم شکستن شخصیت و منش انسانی آنان(۲) به اهداف نامشروع خود نائل گردیده و خلافت و وراثت زمین را از آن خود ساختند، امّا سرانجام، پیامبران الهی و متقیان و صالحان بر آنان پیروز گذشته و بدین طریق تقدیر و قضاء خداوندی بر سپردن امر حکومت وخلافت به صالحان و پرهیزگاران، جامه عمل پوشید.

---

۱ . بحارالانوار، ج۴۴، ص ۳۱۳. ۲ . قرآن درباره فرعون می فرماید: (فَاستَخَفَّ قَوْمَهُ فَأَطاعُوهُ...)(زخرف/۵۴).

------------- صفحه ۱۷۳

این واقعیتی است که تاریخ گذشتگان به روشنی بر آن گواهی می دهد و در بخش داستانهای قرآن نمونه های بسیاری از آن بازگو شده است و این سنت الهی همچنان ادامه دارد تا آنگاه که مرحله پایانی و نهایی تاریخ بشر فرا رسد و برای همیشه (تا وقتی دنیا باقی است) صالحان، وارث و حاکم بر زمین خواهند بود و اینک آیاتی از قرآن کریم در این باره: ۱. درباره بنی اسرائیل و وراثت آنان بر زمین پس از نابودی فرعون و پیرامون او، چنین می گوید: کسانی را که قبلاً ضعیف وناتوان ساخته بودند(بنی اسرائیل)، بر تمام زمینی که آن را برکت دادیم(شام و فلسطین) وارث نمودیم و (بدین طریق) سخن نیکوی خدا به بنی اسرائیل (وعده پیروزی بنی اسرائیل) در پرتو صبر و استقامت آنان به مرحله اتمام و فعلیت رسید و عملی گردید و آنچه را که فرعونیان بنا کرده بودند واژگون نمودیم.(۱) کلمه «حسنی» ووعده خدا به بنی اسرائیل، همان است که در آیه دیگر، آن را این گونه بیان کرده است: موسی به قوم خود گفت: از قدرت خدا استعانت بجویید و صبور باشید، به درستی که زمین از آن خدا است و به هر کس از بندگان خود که بخواهد و سرانجام، پیروزی از آن متقیان است. آنان در پاسخ گفتند: قبل از آن که تو به سوی ما بیایی، مورد شکنجه و

---

۱ . (وَأَورَثْنا الْقَومِ الَّذینَ کانُوا یُسْتَضْعَفُونَ مَشارِقِ الارْضِ وَمَغاربَها الّتی بارَکْنا فیها وَتَمَّتْ کَلِمَةُ رَبِّکَ الْحُسنی عَلی بَنی إِسرائیلَ بِما صَبَرُوا وَدَمَّرْنا ما کانَ یَصْنَعُ فِرعَون وَقَوْمُهُ وَما کانُوا یَعْرِشُونَ)(اعراف/۱۳۷).

------------- صفحه ۱۷۴

اذیت فرعونیان بوده ایم و بعد از آمدن تو نیز، همچنان مورد اذیّت و شکنجه می باشیم، موسی به آنان گفت: امید است پروردگار دشمنان شما را هلاک و نابود سازد و خلافت زمین را به شما بسپارد. پس (بدین طریق شما را بیازماید و) بنگرد که شما چگونه عمل می کنید.(۱) ۲.(وَلَقَدْ کَتَبْنا فِی الزَّبُورِ مِنْ بَعْدِ الذِّکْر أَنَّ الأَرْضَ یَرِثُها عِبادِیَ الصّالِحُونَ)(انبیاء/۲۰۵). «پس از آن که در «ذکر»(تورات یا قرآن)(۲) نوشتیم، در زبور (نیز) نوشتیم که بندگان صالح من، وارث زمین می گردند». برای آگاهی بیشتر از مفاد این آیه، بهتر است آیات قبل از آن را مورد مطالعه قرار دهیم.(۳) حاصل معنی آن آیات این است که خداوند انسانها را به یک

آیین دعوت نموده ولی آنان به دو گروه مؤمن و کافر تقسیم شدند و به همین جهت، قانون و حکم خدا نیز در مورد آنها، در دنیا و آخرت دو گونه است: قانون و سنت خدا در مورد مؤمنان در آخرت این است: (فَمَنْ یَعْمَلْ مِنَ الصّالِحاتِ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلاـ کُفْرانَ لِسَعْیِهِ وَإنّا لَهُ کاتِبُونَ)(انبیاء/۹۴).

----

۱ . (قالَ مُوسی لِقَوْمِهِ اسْتَعِینُوا بِاللّهِ وَاصْبِرُوا إنَّ الارْضَ لِلّهِ یُورِثُها مَنْ یَشاءُ مِنْ عِبادِهِ وَالْعاقِبَةُ لِلْمُتَّقینَ * قالُوا أُوذِینا مِنْ قَبْلِ أنْ تَأْتِینا وَمِنْ بَعْدِ ما جِئْتَنا قالَ عَسی رَبُّکُم أنْ یُهْلِکَ عَدُوَّکُمْ وَیَسْتَخْلِفَکُمْ فِی الأَرْضِ فَیَنْظُرَ کَیْفَ تَعْمَلُونَ)(اعراف/۱۲۹ـ ۱۲۸). ۲ . اگر مقصود از ذکر، قرآن باشد«بَعد» رتبی است نه زمانی. ۳ . در تفسیر این آیه و آیات قبل از آن به المیزان :۱۴/۳۳۰ـ ۲۱مراجعه فرمایید.

--------------- صفحه ۱۷۵

«هر یک از مؤمنان که عمل شایسته ای انجام دهد سعی و کوشش او کفران نمی شود و در نامه های عملشان نوشته و ثبت می گردد». و قانون و سنت خدا نسبت به مؤمنان در دنیا چنین می باشد: (وَلَقَدْ کَتَبْنا فِی الزَّبُورِ مِنْ بَعْدِ الذِّکْرِ أنّ الأَرْضَ یَرِثُها عِبادِیَ الصّالِحُونَ)(انبیاء/۱۰۵) . ۳.(وَعَدَ اللّهُ الَّذِینَ آمَنُوا مِنْکُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحاتِ لَیَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِی الأَرْضِ کَما اسْتَخْلَفَ الَّذِینَ مِنْ قَبْلِهِمْ وَلَیُمَکِّنَنَّ لَهُمْ الَّذِی ارْتَضی لَهُمْ وَلَیُبَدِّلَنَّهُمْ مِنْ بَعْدِ خَوْفِهِمْ أَمْناً یَعْبُدُونَنی لاـ یُشْرِکُونَ شَیْئاً وَمَنْ کَفَرَ بَعْدِ ذلِکَ فَأُولئِکَ هُمُ الْفاسِقُونَ)(نور/۵۵). «خداوند به مؤمنان صالح و نیکوکار(از امت اسلام) وعده کرده است که همان گونه که به صالحان امّتهای گذشته خلافت و حکومت بر زمین اعطاء نمود، به آنها نیز خلافت و حکومت بر زمین را اعطاء نماید و دین آنان (اسلام) را که مورد رضای او است، ثبات و استقرار بخشد و ترس و هراس آنان را(از دشمن خارجی و منافقان و آشوب گران داخلی) به آسودگی خاطر و امنیّت، مبدّل نماید، تا این که آنان (با کمال آرامش خاطر) مرا پرستش نمایند و هر کس پس از این (نعمت بزرگ الهی را) کفران نموده و راه کفر و نافرمانی خدا را برگزیند، از فاسقان و منحرفان واقعی خواهد بود». حاصل معنی این آیه این است که خداوند به نیکوکاران با ایمان از امت اسلامی، وعده داده است که در مرحله ای از تاریخ اسلام، جامعه ای را پدید می آورد که در آن یگانه آیینی که بر زندگی مردم حکومت خواهد کرد، آیین اسلام خواهد بود و امنیّت مطلقی در آن جامعه جهانی فراهم می گردد که نه از

--------------- صفحه ۱۷۶

خارج (چون اصولاًـ دیگر خارجی تحقّق ندارد) و نه از داخل، قدرتی که بتواند بر علیه نظام حاکم که همان قوانین اسلام است، اقدام کند و مایه سلب آسایش و امنیت اجتماعی گردد، وجود ندارد. بدیهی است که چنین جامعه ای تاکنون تحقق نپذیرفته است و با توجه به روایات بسیاری که محدّثان شیعی و سنّی نقل کرده اند ویژگی های این حکومت جهانی، تنها با عصر ظهور امام عصر (ارواحنا فداه) منطق می باشد و این همان مرحله پایانی و نهایی قضاء و قدر الهی به عنوان یکی از سنت های پایدار بر زندگی و تاریخ بشر می باشد. قانونمندی جامعه و تاریخ

این نمونه های بازر، روشن ساخت که جامعه و تاریخ بشر، از سنن و قانونهای خاصی پیروی می کنند و تحوّلات تاریخی برای خود، تفسیر معقول و صحیحی دارند و همان طور که قوانینی بر پدیده های زمینی و کیهانی حاکم است و تحولات جوی و کیهانی و زمینی، معلول سنتهای تغییر ناپذیر می باشند، همچنین هر نوع دگرگونی اعم از تعالی و انحطاط و به طور کلی، سیر جوامع از نقطه ای به نقطه دیگر، روی نظام علّت و معلول است. گردآوری سنن حاکم بر جامعه و تاریخ که قرآن به آن اشاره می کند در گرو مطالعات گسترده و عمیق در آیات قرآن است و ما در کتاب «منشور جاوید، ج۱، ص ۳۵۳ـ ۳۸۱» به قسمتی از این سنتها اشاره کرده ایم، به امید روزی که مجموع این سنن یک جا مورد بحث و بررسی قرار گیرد و تمام این قوانین، که رویه دیگر قضا و قدرهای

کلّی است، به طور مبسوط مطرح گردند.
-------------- صفحه ۱۷۷

تفسیری سوم

از قضاء و قدر

تاکنون به دو تفسیر از تفاسیر قضاء و قدر آشنا شدیم، اکنون لازم است با تفسیر سوم آن آشنا شویم و آن قضاء و قدر تشریعی است. قضا و قدر تشریعی

در گذشته یادآور شدیم که قضاء، عبارت است از یک نوع نسبت قطعی و ضروری که میان دو چیز تحقق می یابد و اندازه و ویژگی خاص چیزی را قدر می نامند. آنگاه که این دو معنا را بر موجودات جهان هستی(و خصوصاً پدیده های مادی) منطبق می سازیم، قضاء به معنای ضرورت و قطعیتِ وجود معلول است که از علت تامه آن سرچشمه می گیرد، و قدر عبارت است از ویژگی ها و خواص معلول، که برخاسته از خواص و ویژگی های اجزاء علت تامه خود (ماده، صورت، فاعل، شرایط، معدّات و...) می باشد. اگر این دو معنا را در قلمرو احکام و مقررات آیین مقدس اسلام، مورد مطالعه قرار داده و بر دستورات دینی منطبق سازیم، آن را قضا و قدر تشریعی
-------------- صفحه ۱۷۸

می نامیم و مقصود آن است که در آن آیین اسلام یک رشته دستورات قطعی به عنوان واجب یا حرام، برای انسانها مقرر گردیده است (قضا) و هر یک از این احکام با ویژگی ها و شرایط خاصّی همراه است(قدر)، مثلاً دستور جهاد در اسلام با شرایط و ویژگی های خاصی که دارد، نمونه ای از قضا و قدر تشریعی به شمار می رود. قضاء و قدر تشریعی در بیان علی(علیه السلام)

قضا و قدر تشریعی در روایتی که از علی(علیه السلام) نقل شده است مطرح گردیده است که ما در اینجا ترجمه آن روایت را یادآور می شویم: پس از بازگشت امام(علیه السلام) و یارانش از جهاد با معاویه و پیروان او، یکی از همراهان امام درباره رفتن به جهاد با معاویه و سپاه او سؤال کرد که آیا این کار با قضا و قدر الهی بوده است؟ امام: آری این مرد، ما بر هیچ بلندی قرار نگرفتیم و بر هیچ پستی وارد نشدیم، مگر آن که به قضاء و قدر خدا بوده است. پرسشگر: سوگند به خدا در این صورت برای من هیچ اجر و پاداشی نیست (آنچه در اندیشه او بوده است همان برداشت عامیانه از قضاء و قدر بوده که لازمه آن مجبور بودن انسان در کارهای خود می باشد و در این صورت پاداش و کیفر بی اساس می گردد). امام: خداوند شما را در این جهاد، هنگام رفتن و بازگشتن، پاداش عظیم عطا می فرماید و شما هرگز نه در وقت رفتن، و نه هنگام بازگشتن، مجبور نبوده اید.
-------------- صفحه ۱۷۹

پرسشگر: چگونه ما در این جهاد مجبور نبوده ایم در حالی که به حکم قضا و قدر الهی، این جهاد تحقق یافته است. از آنجا که سائل از قضا و قدر، تصوری غیر از همان معنای جبر، نداشته است، نتوانست پاسخ امام را هضم نماید و با تعجب این پرسش را مطرح کرد، و با توجه به این که بیان معنای قضا و قدر تکوینی برای این گونه اندیشه های ظاهربین که برای تعمق در معانی دقیق ورزیدگی ندارند، آن هم در یک مجلس غیر خصوصی که غالباً از حضور افرادی این گونه خالی نیست، امام (علیه السلام) به جای به تفسیر قضا و قدر تکوینی بپردازد، در پاسخ او قضا و قدر تشریعی را بازگو نمایند. امام: گویا قضا و قدر لازم و حتمی (که موجب سلب اختیار از انسان می باشد) را تصور کرده ای اگر چنین بود، پاداش و کیفر باطل و امر و نهی الهی و «وعده» و «وعید» خدا ساقط می گردید، و هرگز خداوند گناهکاران را ملامت و نیکوکاران را مدح و تکریم نمی کرد و اصولاً نه نیکوکاران از گناهکاران نسبت به پاداش، شایسته تر بودند ونه گناهکاران از نیکوکاران نسبت به کیفر و عقاب، سزاوارتر، و گویندگان این سخن و طرفداران این عقیده، دشمنان خدا و سپاهیان شیطان و هم آهنگ با بت پرستان می باشند اینها قدریّه و مجوس این امت به شمار

می روند، خداوند بندگان خود را امر و نهی نموده و به آنان اختیار و آزادی عمل داده است، نه مغلوب گناهکاران است و نه کسی را به اطاعت از خود مجبور می نمایـد«لَمْ یُعْصَ مَغْلُوباً وَلَمْ یُطَعْ مُکْرِهاً» آفرینش خـدا بی هـدف نیست و بعثت پیامبران و انزال قرآن، کاری عبث و لغو نیست . (ذلِکَ ظَنُّ الَّذِینَ کَفَرُوا فَوَیْلٌ لِلَّذِینَ کَفَرُوا مِنَ النّارِ) (ص/۲۷).

-------------- صفحه ۱۸۰

«این عقیـده کـافران است، پس وای بر آنـان از آتش دوزخ». پرسشـگر: پس مقصود از قضا و قـدری که رفت و بازگشت ما در این جهـاد به مقتضای آن انجام گرفته است، چیست؟ امام: مقصود از آن این است که خـدا ما را به اطاعت و فرمانبرداری امر نموده و از گناه و نافرمانی نهی کرده است و در عین حال به ما قـدرت اطاعت و یا معصـیت داده است، و آنان را که او را پرسـتش نماینـد و به انجام دستورات او کمر همت بندند، یاری می نماید و گناه کاران به خذلان و بی توفیقی گرفتار می سازد، این وعده ووعید و بیم و امیـدها، همه، قضاء و قـدر الهی در کارهای ما است، و امّا تصور دیگری غیر از این مورد قضا و قـدر، پندار و گمان باطلی است که انسـان را از مقـام رفیع خـود در پیشـگاه خـدا، ساقـط می نمایـد آنگـاه ایـن آیه قرآن را قرائت نمـود: (وَقَضـی رَبُّکَ أَلاّـ تَعْبُـدُوا إِلاّ إِیّاهُ)(اسراء/۲۳). «خداوند حکم کرده است که جز او را پرستش و بندگی ننمایید».(۱) سرنوشت حتمی و غیر حتمی

یکی از بخشـهای مربوط به قضـا و قـدر، مسأله سـرنوشت غیر قطعی و قطعی است که برا ی نخستین بار قرآن تحت عنوان: «اجل» و «اجل مسـمی» مطرح شـده است، آنجا که لفظ «اجل» (بدون قید) به کار رفته است به معنی سـرنوشت مطلق یا غیر قطعی است که به عللی می تواند، نوسان داشته باشد و

----

۱ . بحارالـنوار، ج۵، باب قضاء و قـدر، حـدیث&۱، ۲۰، ۲۱ و نهـج البلاـغه، کلمات قصار، شـماره۷۸ ;صـبحی صالـح و ۷۵ فیض الإسلام.

-------------- صفحه ۱۸۱

نقصان و فزونی در آن راه یابد، در حالی که «اجل مسـمی» آن اجل و سـرنوشت قطعی است که در علم الهی مسلم و قطعی گشته و افزایش و کـاهش در آن راه نـدارد. واژه «اجـل» در آیـات متعـددی از قرآن به کـار رفته است که می توان همه آنهـا را به دو معنی بازگشت داد: ۱. زمـانی که یک پدیـده به حیات و زنـدگی خود ادامه می دهـد و یا مـدتی که در معاهـده ها و قراردادها و غیر آن تعیین می گردد ماننـد آیه: (أَیَّمَا الأَجَلَیْنِ قَضَیْتُ فَلا عُدوانَ عَلَیَّ) (قصـص/۲۸). «هر کـدام از دو مـدت را برگزینـم، ستمی بر من نخواهد بود». ۲.آخرین لحظه و سـرآمد حیات یک پدیـده و یا زمانی که در قراردادها و غیر آن تعیین شـده است مانند: (أَجَلَهُنَّ أَنْ یَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ)(طلاق/۴). «سـرآمد عـده زنـان بـا وضـع حمـل آنـان است». نکته قابـل توجه این که، این واژه در مورد انسـان به دو صورت به کار رفته است: الف: به صورت مطلق و بدون قید. ب: به صورت مقید به کلمه مسمّی (اجل مسمّی). و هر دو صورت آن در یک آیه به کار رفته است آنجا که درباره مبدأ آفرینش انسان سخن گفته می فرماید:

-------------- صفحه ۱۸۲

(هُوَ الَّذِی خَلَقَکُمْ مِنْ طین ثُمَّ قَضی أَجلًا وَأَجَلٌ مُسَمّی عِنْدَهُ ثُمَّ أَنْتُمْ تَمْتَرُونَ)(انعام/۲). «او است که شما را از گِل آفرید سپس (برای زنـدگی شـما) مـدتی تعیین کرد، و مـدت معیّن (عمر هر کس) و سـرآمد قطعی آن نزد او است». و هر یک از آن دو (اجل مطلق و اجل مسـمی) در آیات جـداگانه نیز به کار رفته اند.(۱) ولی در مورد سایر پدیـده ها، همیشه به صورت مفیـد (اجل مسـمی) به کار رفته است: (ما خَلَقْنَا السَّمَواتِ وَالأَرْضَ وَما بَیْنَهُما إِلاّ بِالْحَقِّ وَأَجَل مُسَمّیً)(احقاف/۳). «ما آسمان و زمین و آنچه ما بین آنها است را نیافریدیم، مگر به حق و سر آمد معیّن و نام برده شده». سرنوشت و آزادی انسان

در اینجا دو مطلب بایـد مورد توجه واقع شود: ۱. مقصود از «اجل مطلق» و «اجل مسـمّی» چیست؟ ۲. رابطه سرنوشت با آزادی انسان

چگونه است؟ در توضیح مطلب اوّل باید یادآور شویم که دوگانگی اجل را گاهی در رابطه با مرگ و زندگی او بررسی می کنیم(که غالباً همین معنی اراده می شود و

----

۱ . (وَلَوْلا كَلِمَةٌ سَبَقَتْ مِنْ رَبِّكَ إِلى أَجَل مُسَمّىً لَقُضِي بَيْنَهُمْ)(شوری/۱۴). (وَما كانَ لِرَسُول أنْ يَأْتِي ب آيَةً إِلاّ بِإِذْنِ اللّهِ لِكُلِّ أَجَل كِتاب)(رعد/۳۸).

-------------- صفحه ۱۸۳

آیات قرآن نیز مربوط به این معنی است) و گاهی در رابطه با همه شئونات و ابعاد زندگی او مورد مطالعه قرار می دهیم که از آن با کلمه سرنوشت یا سنت های الهی تعبیر می کنیم. اگر اجل و سرنوشت را از زاویه نخست مطالعه کنیم، «اجل مطلق» عبارت است از عمر طبیعی یک انسان که اگر عوامل خاصّی مانند حوادث پیش بینی نشده (زلزله ها، جنگ ها و تصادفات و...) پدید نیاید، هر فردی با توجه به استعداد قوای بدنی خود در شرایط مناسب، می تواند آن مقدار زندگی کند، ولی زندگی انسان هرگز عاری از دخالت این عوامل پیش بینی نشده نیست، و از طرفی پاره ای از کارهای ارادی انسان که صد در صد با اختیار او تحقّق می پذیرد، نیز در کم یا زیاد شدن این عمر طبیعی (اجل مطلق) به طور مستقیم و یا غیر مستقیم، تأثیر می گذارد، به طوری که می تواند از تحقق بخشی از همان حوادث پیش بینی نشده نیز جلوگیری نماید مثلاً به کار بردن مقررات و آیین نامه راهنمایی و رانندگی در مورد رانندگی و رعایت احتیاط کامل، نقش بسزایی در پیش گیری از تصادفات دارد، پس اگر همه آن شرایط را رعایت نماید و از اختیار خود به طرز صحیح بهره گیرد، می تواند تا حدود زیادی از مرگ های غیر طبیعی جلوگیری کند و در نتیجه، عمر طبیعی او کاهش نمی یابد، البته یک رشته عوامل دیگر نیز وجود دارد که اگر آنها را رعایت نماید بر عمر طبیعی او افزوده می گردد، برخی از این عوامل که در معارف اسلامی از نقش ویژه ای برخوردار می باشند عبارتند از: ۱. دعا ۲. صدقه

-------------- صفحه ۱۸۴

۳. صله رحم که در آینده، نمونه هایی از آیات وروایات را در این باره یادآور می شویم. تفسیر و تحلیل یاد شده درباره مرگ و زندگی انسان را می توانیم در مورد دیگر شئونات زندگی او نیز مطرح نماییم. فقر و ثروتمندی، سلامتی و مریضی، جنگ و صلح، شکست و پیروزی و ... همگی در گرو یک سلسله شرایط و عوامل خاصّی می باشد که برخی بیرون از اختیار انسان و برخی دیگر در قلمرو اختیار و توانایی او قرار دارد و هر یک از انسانها با تحقق یافتن یا تحقق نیافتن آن شرایط و عوامل، سرنوشت خاصی پیدا می کنند. با توجه به توضیح یاد شده معنی« اجل مطلق» و «اجل مسمّی» روشن می شود، زیرا این که انسان به مقدار عمر طبیعی، زندگی کند یا از نعمت سلامتی برخوردار باشد، به صورت یک امر حتمی و سرنوشت قطعی، برای او تعیین نشده است که هیچ افزایش و کاهش در آن راه نیابد،زیرا این امور، مشروط و موصوف به یک رشته عوامل است که بسیاری از آنها در قلمرو اختیار و توان انسانها می باشد، پس از این نظر اجل و سرنوشت او مطلق یا غیر حتمی است ولی از آنجا که آفریدگار جهان از قبل بر همه پدیده ها و عوامل و شرایط آنها، آگاه است و می داند که آن اسباب و عوامل، تحقق می پذیرند یا نمی پذیرند، پس از نظر علم پیشین و ازلی خد، اجل هر انسان و سرنوشت او چه از نظر مرگ و چه از جهات دیگر معیّن و مسمّی است و قطعاً با توجه به قانون علیت و معلولیت، وقتی عوامل و اسباب چیزی تحقق یافت و یا تحقق نپذیرفت، تحقق و یا عدم تحقق آن قطعی است. از این جا معلوم می شود که اجل مسمّی گاهی مقدّم بر اجل مطلق است (مانند کسی که به خاطر رعایت

-------------- صفحه ۱۸۵

نکردن مقررات رانندگی و عدم احتیاط تصادف کرده و جان می سپارد) و گاهی مؤخر از آن است (مانند کسی که علاوه بر رعایت همه شرایط لازم برای یک عمر طبیعی، کارهای خاصی چون صدقه، دعا و صله رحم نیز انجام می دهد). دگرگونی

سرنوشت با کارهای خوب و بد

برای توضیح این مطلب، یکی از مسائلی را که در آیات قرآن و احادیث اسلامی مطرح گردیده است، مورد بررسی قرار می دهیم و آن عبارت از نقش کارهای خوب و بـد انسان در تغییر سـرنوشت او می باشـد که خود یکی از قضاء و قدرهای کلّی و ثابت بشـمار می رود و ما در این جا به نمونه هایی از آیات و روایات اشاره می کنیم: ۱. استغفار از گناه و نقش آن در سرنوشت انسان

حضـرت نوح، نصایـح و رهنمودهـای خود را نسبت به قوم خود چنین بیان می کنـد: (فَقُلْتُ اسْتَغْفِرُوا رَبَّکُمْ إِنَّهُ کانَ غَفّاراً * یُرْسِلِ السَّماءَ عَلَیْکُمْ مِدْراراً * وَیُمْدِدْکُمْ بِأَمْوال وَبَنِین وَیَجْعَلْ لَکُمْ جَنّات وَیَجْعَلْ لَکُمْ أَنْهاراً)(نوح/۱۰ـ۱۲). «به آنان گفتیم از آفریـدگار خود برای بخشایش گناهانتان طلب آمرزش نمایید زیرا او آمرزنده است (و در این صورت) باران از آسـمان بر شـما فرو می ریزد و شما را اموال و فرزندان یاری می کند و نهرها و باغها برایتان می آفریند».

------------- صفحه ۱۸۶

در این آیـات نقش اسـتغفار از گنـاه و تأثیر آن در سـرنوشت انسان به روشـنی بیان گردیـده است و در آیه دیگر که مربوط به امّت اسـلامی است، چنین می فرمایـد: (وَما کـانَ اللّهُ لِیُعَذِّبَهُمْ وَأَنْتَ فِیهِمْ وَما کانَ اللّهُ مُعَذِّبَهُمْ وَهُمْ یَسْتَغْفِرُونَ)(انفال/۳۳). «خداونـد تا هنگامی که تو (پیامبر) در میان مسـلمانان هستی، آنان را عذاب نمی کند و نیز تا وقتی که اسـتغفار می نمایند آنان را عذاب نخواهد کرد». ۲. تقوا و تأثیر آن در سرنوشت انسان

در بسیاری از آیات قرآن درباره تقوا و نقش آن در زندگی و سرنوشت انسان، مطالب جالب و ارزنده ای بیان شده است که برخی از آنهـا را از نظر خواننـدگان گرامی می گـذرانیم: الف: (وَلَوْ أَنَّ أَهْلَ الْقُری آمَنُوا وَاتَّقَوا لَفَتَحْنا عَلَیْهِمْ بَرَکات مِنَ السَّماءِ وَالأَرْضِ وَلکِنْ کَذَّبُوا فَأَخَذْناهُمْ بِما کانُوا یَکْسِبُونَ)(اعراف/۹۶). «اگر انسانهـا ایمان آورده و تقوا پیشه می ساختنـد،درهای برکات خود را از آسـمان و زمین بر آنـان می گشودیم، ولی آنـان راه تکـذیب و مخالفت را پیش گرفتنـد و ما نیز آنان را به تناسب کارهایشان کیفر دادیم(و برکات خود را بر آنان نگشودیم)». ب:(وَمَنْ یَتَّقِ اللّهَ یَجْعَلْ لَهُ مَخْرَجاً * وَیَرْزُقْهُ مِنْ حَیْثُ لا یَحْتَسِبُ)(طلاق/۲ـ۳).

------------- صفحه ۱۸۷

«آن که تقوا الهی را برگزینـد، خداونـد راه نجات از مشـکلات را برای او می گشایـد، و از جایی که انتظار آن را ندارد به او روزی می دهد». ج: حضرت نوح به قوم خود فرمود: (أَنِ اعْبُدُوا اللّهَ وَاتَّقُوهُ وَأَطِیعُونِ * یَغْفِر لَکُمْ مِنْ ذُنُوبِکُمْ وَیُؤَخِّرْکُمْ إِلی أَجَل مُسمّی إِنَّ أَجَلَ اللّهِ إِذا جاءَ لا یُؤَخَّرُ لَوْ کُنْتُمْ تَعْلَمُونَ)(نوح/۳ـ۴). «خدا را عبادت کنید و پرهیزگار باشید و مرا اطاعت نمایید(اگر چنین کردید) خداوند گناهان شما را می بخشد و تا اجل و سرآمد معیّنی مرگ شما را به تأخیر می اندازد و آنگاه که اجل و تقدیر قطعی الهی فرا رسـد، هرگز به تـأخیر نمی افتـد». در این آیه، نقش ایمـان و تقـوا و پیروی از رهـبری چون نوح در سـرنوشت انسـان به وضوح بیـان گردیـده است و مفاد آیه این است که ایمان و تقوا در آمرزش گناهان مؤثرنـد و آمرزش گناهان در طولانی شـدن مدت زندگی و عمر انسان تا آنگاه که اجل مسـمّی و سـرنوشت حتمی فرا رسد تأثیر می گذارد. پس انسان دو نوع سـرنوشت دارد: یکی غیر حتمی است که به نوع عمل او بستگی دارد که اگر با ایمان و پرهیزگار باشد و به این وسیله دامن خود را آلودگی گناه پاک سازد، عمر او طولانـی می گردد و در غین صورت سـرنوشت دیگری خود داشت. نمونه هـای یـاد شـده، مربوط به نقش اعمـال صالـح و کارهای شایسـته (چون ایمان و تقوا واسـتغفار) در سرنوشت انسان بود و در رابطه با نقش کارهای ناشایسته در سرنوشت او نیز آیات بسیاری وجود دارد که دو نمونه را یادآوری می شویم:

------------- صفحه ۱۸۸

۱.(وَضَرَبَ اللّهُ مَثَلًا قَرْیَةً کانَتْ آمِنَةً مُطْمَئِنَّةً یَأْتِیها رِزْقُها رَغداً مِنْ کُلِّ مَکان فَکَفَرَتْ بِأَنْعُم اللّهِ فَأَذاقَها اللّهُ لِباسَ الْجُوعِ وَالْخَوْفِ بِما کانُوا یَصْنَعُونَ)(نحل/۱۱۲). «و خداوند سرگذشت (اهل) قریه ای را برای عبرت شما بازگو می کند، آنان با اطمینان خاطر و آرامش

کامل زندگی می کردند و نعمت های الهی از هر مکانی روزی آنان می شد، ولی آنان به نعمت های الهی کفران ورزیدند و خداوند به کیفر این کار، عذاب خود را به صورت گرسنگی و خوف بر آنان نازل کرد». ۲. درباره قوم سبأ چنین می فرماید: «برای مردم سبأ در همان مکانی که زندگی می کردند درس عبرت و آیتی از قدرت خداوندی وجود داشت، دو باغ در سمت راست و چپِ شهر آنان بود، به آنان گفتیم: روزی پروردگار خود را بخورید و به پاس این نعمتها و شهر زیبا، آفریدگار بخشنده خود را شکرگزار باشید، لکن آنان روی برتافتند و به خاطر این عمل ناشایست، سیل عَرِم را بر آنان فرستادیم و آن دو باغ سرسبز و سرشار از درختان میوه را به دو باغ دیگر مبدل نمودیم که تنها دارای اندکی درختان سدر بود و سایر درختان آن یا بدون میوه و یا دارای میوه ای تلخ و غیر قابل استفاده بودند. ما آنان را این گونه کیفر دادیم و همه آنانی را که پیوسته کفران نعمت های خدا را می نمایند، این گونه کیفر می دهیم».(۱) در این آیات کریمه نیز به روشنی نقش کارهای ناشایسته و کفران نعمتهای الهی در سرنوشت انسان بیان شده است. اگر قوم سبأ، کفران نعمت

---

۱ . سبأ/۱۵ـ ۱۷.

---------------- صفحه ۱۸۹

نمی کردند و در برابر آن همه الطاف خداوندی راه بندگی و شکرگذاری را برمی گزیدند، می توانستند برای همیشه از آن نعمتها برخوردار باشند ولی چون راه کفران را برگزیدند و از بندگی و اطاعت خدا اعراض نمودند به آن سرنوشت تلخ، گرفتار آمدند. پس آنان، دو سرنوشت داشتند، یکی متغیّر و دیگری ثابت، سرنوشت متغیّر آنان بر نحوه عمل و برخورد با نعمتهای الهی، استوار گردیده بود، و کاملاً در قلمرو اراده و اختیار خود آنها قرار داشت و سرنوشت ثابت و حتمی آنان، همان چیزی بود که تحقق یافت یعنی چون خداوند از قبل می دانست که قوم «سبا» با توجه به قدرت و اختیار خود در مقابل نعمتهای او، راه کفران را برمی گزینند، در لوح محفوظ، دگرگونی و زوال آن نعمتها از آنان را به عنوان سرنوشت حتمی آنها ثبت نموده بود و این علم پیشین نیز به هیچوجه مانع از اختیار و آزادی انسان در تصمیم گیری های او نیست، زیرا آنچه را خدا از قبل آگاه بود تنها زوال و دگرگونی نعمتها نبود، بلکه قدرت و اراده و اختیار و آزادی مردم سبا نیز مورد علم و آگاهی خدا بوده است(در این باره در آینده به تفصیل بحث کرده ایم). نقش دعاء در سرنوشت یونس و قوم او

نمونه روشن دیگری از چگونگی تأثیر کارهای انسان در تغییر سرنوشت او که در قرآن مطرح گردیده است، سرگذشت آموزنده یونسِ پیامبر و قوم او می باشد، این سرگذشت در چندین سوره از قرآن مورد توجه واقع شده است که در هر مورد، به تناسب غرضی که قرآن از آن داشته و دارد، گوشه ای از آن را بازگو نموده است.

---------------- صفحه ۱۹۰

ما در اینجا به خاطر رعایت اختصار از نقل همه آنها خودداری می کنیم و طالبان را به مطالعه آیات مربوط به آن و آیاتی که با این قضایا تناسب دارند، ارجاع می دهیم. امّا آنچه از این داستان قرآنی، مربوط به بحث ما است عبارت است از نقشی که دعا در تغییر دادن سرنوشت حضرت یونس و قوم او ایفا نمود. قوم یونس پس از مشاهده نشانه های نزول عذاب الهی به رهنمود مرد دانشمند و کاردانی که در میان آنان بود، گوش فرا داده و همگی از شهر بیرون رفته و به تضرّع و دعا به درگاه خدا پرداختند و از کارهای نادرست خود ابراز ندامت نمودند تا آن که مشمول رحمت پروردگار واقع شدند، عذاب از آنها برداشته شد و تا فرا رسیدن اجل معیّن و قطعی به زندگی خود ادامه دادند و قرآن می فرماید: (لَمّا آمَنُوا کَشَفْنا عَنْهُمْ عَذابَ الْخِزْیِ فِی الحَیاةِ وَمَتَّعْناهُمْ إِلی حین)(یونس/۹۸). «چون به خدا ایمان آوردند، عذاب ذلّت در دنیا را از آنان برداشتیم و تا زمانی معیّن بهره مندشان گردانیدیم». بدیهی است که نزول عذاب و یا برداشته شدن آن، هر یک معلول عوامل خاصّی بوده، مثلاً پیروی نکردن آنان از پیامبر خدا و

مخالفت با او، عامل نزول عذاب بوده است و این خود از قضا و قدر الهی به شمار می رود، همان گونه که به خود آمدن آنان و ابراز ندامت و استغفار و دعا به درگاه خدا نیز، عامل برداشته شدن عذاب و نمونه دیگری از قضا و قدر الهی می باشد، و هلاکت و یا مرگ آنان نیز در نتیجه خاتمه یافتن زندگی آنان، سرنوشت غیر محتوم و اجل مطلق آنان بوده است که در لوح محو و اثبات نوشته شده است و

-------------- صفحه ۱۹۱

اراده و خواست خدا این بود که اگر آنان در عقیده و رفتار خود تغییر دهند، این سرنوشت را تغییر داده، محو نماید(یَمْحُو اللّه ما یَشاء ویُثبِت) و از طرفی چون خداوند بر همه چیز از قبل آگاه است از وقوع این حادثه نیز آگاه بوده و می دانسته که قوم یونس با اختیار و آزادی خود، در رفتار خود تجدید نظر کرده و طریق هدایت را برمی گزینند ودر نتیجه از عذاب، رهایی یافته و تا وقتی که اجل حتمی (مسمی) آنان را فرا رسد، به حیات خود ادامه می دهند(وَعِنْدَهُ اُمّ الکِتابِ). تفسیر و تحلیل یاد شده در باره خود یونس نیز جاری می گردد، زیرا او نیز پس از آن که به عللی از قوم خود روی برتافت و بر کشتی سوار شد و برای نجات کشتی و سرنشینان آن از خطر ماهی بزرگی که آن را تهدید می کرد، به قید قرعه به دریا افکنده شد و آن ماهی او را بلعید، سرنوشت او این بود که برای همیشه در شکم ماهی باقی بماند، ولی این یک سرنوشت و اجل محتوم نبود بلکه مشروط به این بود که به دعاء و تسبیح خدا روی نیاورد، امّا اگر چنین می کرد سرنوشت او نیز تغییر می نمود، و چون حضرت یونس راه دعا و تسبیح را برگزید، از آن خطر نجات یافت و قرآن نیز در این باره می فرماید: (فَلَوْلا أَنّهُ کانَ مِنَ الْمُسْبِحینَ * لَلَبِثَ فی بَطْنِهِ إِلی یَوْمِ یُبْعَثُونَ)(صافات/۱۴۳ـ۱۴۴). «اگر او (یونس) از تسبیح کنندگان نمی بود تا روز قیامت در شکم ماهی باقی می ماند». در این جا مناسب است حدیثی را از امام صادق(علیه السلام) درباره علت برداشته شدن عذاب از قوم یونس است، یادآور شویم:

-------------- صفحه ۱۹۲

ابوبصیر می گوید: از امام صادق(علیه السلام) پرسیدم چرا خداوند عذاب را که بر بالای سر قوم یونس سایه افکنده بود از آن برداشت ولی نسبت به اقوام دیگر چنین نکرد؟ امام در پاسخ فرمود: چون در علم ازلی و پیشین خدا مقدّر شده بود که آنان توبه می کنند....(۱) نقش کارهای خوب و بد در سرنوشت از دیدگاه روایات

اکنون که با دیدگاه قرآن درباره نقش مؤثر کارهای خوب و بد انسان در سرنوشت او آشنا شدیم، مناسب است نمونه هایی از روایات اسلامی را نیز در این رابطه بازگو نماییم تا نقطه نظر پیشوایان دینی خود را در این خصوص بدست آوریم و از آنجا که بررسی کامل روایات در این موضوع، به بحث گسترده ای نیاز دارد تنها به ذکر چند نمونه بسنده می کنیم: الف: کارهایی که در کم شدن و یا زیاد شدن روزی مؤثرند

در روایتی که از علی (علیه السلام) نقل شده است، برخی از کارها موجب زیادی رزق و برخی دیگر موجب کم شدن آن معرفی گردیده اند که نمونه هایی را یادآور می شویم: ۱. «اَلأَکْلُ عَلی الجِنابَهَٔ یُورِثُ الْفَقْرَ». «غذا خوردن در حال جنابت موجب فقر است». ۲. «تَرْکُ نُسْجِ الْعَنْکَبُوتِ فِی البَیْتِ یُورِثُ الْفَقْرَ». «باقی گذاشتن تارهای عنکبوت در خانه موجب فقر می شود».

----

۱ . علل الشرایع، ج۱، ص ۷۷.

-------------- صفحه ۱۹۳

۳. «صِلَهُٔ الرَّحِمِ یَزیدُ فِی الرِّزْقِ». «پیوند با خویشاوندان، رزق را زیاد می کند». ۴. «الإِسْتِغْفارُ یَزیدُ فِی الرِّزْقِ». «طلب آمرزش از گناهان، روزی را زیاد می کند». ۵.«شُکْرُ النِّعَمِ یَزیدُ فِی الرِّزْقِ». «شکرگزاری نعمت های الهی موجب زیادی رزق است». ۶. «اَلْوُضُوءُ قَبْلَ الطَّعامِ یَزیدُ فِی الرِّزْقِ». «وضو گرفتن قبل از خوردن غذا مایه زیادی روزی می شود».(۱) ب: صدقه و آثار آن

علی(علیه السلام) درباره صدقه ـ خواه به صورت پنهان و یا آشکار ـ فرمودند: یکی از شیرین ترین چیزهایی که می توان از آن به عنوان وسیله ای برای تقرّب به خداوند بهره گرفت، صدقه پنهانی و صدقه آشکار و علانیه است. زیرا صدقه پنهانی کفّاره برخی از گناهان است: «صَدَقَةُ السِّرِّ فَإِنَّها تُكَفِّرُ الخطيئَة» و صدقه علانیه و آشکار هم از مرگ های ناگهانی و رقّت بار جلوگیری می کند «صَدَقَةُ العَلانِيَةِ فَإِنَّها تَدْفَعُ مَيتَةَ السُّوءِ».(۲) ج: دعا و صله رحم، اجل و قضا و قدر را تغییر می دهند.

علی(علیه السلام) فرمود: «وَصِلَةُ الرَّحِمِ فَإِنَّها مَثْراةٌ لِلْمالِ وَمَنْسَاةٌ فِی الأَجَلِ».(۳)

----

۱ . بحارالانوار، ج۷۶، ص ۳۱۴. ۲ . نهج البلاغه، فیض الإسلام، خطبه۱۰۹. ۳ . نهج البلاغه، فیض الإسلام، خطبه۱۰۹.

--------------- صفحه ۱۹۴

«صله رحم، موجب فزونی مال و ثروت و باعث فراموشی اجل و مرگ می شود (مرگ را به تأخیر می اندازد)». از رسول گرامی(صلی الله علیه وآله وسلم) روایت شده است که فرمودند: «اگر انسانی که بیش از سه روز از عمرش باقی نمانده است، صله رحم نماید، خداوند سی سال بر عمر او می افزاید، و دیگری که سی و سه سال از عمر او باقی مانده، اگر با خویشاوندان خود قطع رابطه کند، سی سال از عمر او کاسته می شود».(۱) امام صادق(علیه السلام) درباره دعا و نقش آن در تغییر دادن قضا و قدر الهی فرمودند: «يَرُدُّ الدُّعاءُ الْقَضاءَ وَذلِكَ الدُّعاءُ مَكْتُوبٌ عَلَيْهِ: الَّذی يُرَدُّ بِهِ القَضاءُ».(۲) «دعا، قضا و قدر الهی را تغییر می دهد و بر آن دعاء نوشته شده است که تغییر دهنده قضا می باشد(مقصود این است که خود دعا نیز یکی از قضا و قدرهای الهی است که سرنوشت های غیر محتوم را دگرگون می نماید)». امام کاظم(علیه السلام) فرمودند: «برخی از حوادث و ناملایمات، مورد قضا و قدر الهی واقع شده است و تحقّق آن موقوف به امضای او است، ولی اگر دست دعا، به سوی خدا بلند نمایید و از او بخواهید که آن را برطرف نماید، آن را امضا و اجرا نمی کند».

----

۱ . بحارالأنوار، ج۴، باب بداء و نسخ، حدیث۶۶. ۲ . بحارالأنوار، ج۴، باب بداء، حدیث۶۵.

--------------- صفحه ۱۹۵

از مطالعه این روایات نیز نقش مؤثر کارهای خوب و بد انسان در سرنوشت او به خوبی روشن می شود، دعا و صدقه و صله رحم از جمله کارهایی می باشند که در برطرف ساختن بلاها و به تأخیر افتادن مرگ انسان نقش مؤثری دارند و این نکته نیز معلوم شد که هر یک از این ها نمونه هایی از قضا و قدر الهی می باشند که با اراده و اختیار انسان، رابطه مستقیم دارند و بهترین دلایل بر آزادی و حریّت انسان در جهان بینی اسلامی بشمار می روند.

--------------- صفحه ۱۹۶ صفحه ۱۹۷

انگیزه های جبر در مکتب اشاعره

۴

فصل ششم : انواع هدایت ها و ضلالت ها

فصل ششم : انواع هدایت ها و ضلالت ها

در حالی که هدایت ها و ضلالت ها از جانب خدا است، ولی برداشت غیر صحیح از این اصل، مایه جبری گری در مکتب اشاعره شده است.

--------------- صفحه ۱۹۸ --------------- صفحه ۱۹۹

۱

انواع هدایتها و ضلالتها

انسان با مراجعه به وجدان خود این حقیقت را درک می کند که از نوعی آزادی و حق انتخاب در تصمیم گیری های خود برخوردار است و از طرف دیگر پس از آشنایی با جهان بینی الهی، به حقیقت دیگری اذعان می نماید و آن این که آفریدگار هستی، نه تنها انسان بلکه هیچ پدیده ای را عبث و بیهود نیافریده است. آنگاه با آشنایی با معارف قرآن و روایات اسلامی در می یابد که هدف آفرینش انسان، رشد و تعالی معنوی و سیر به سوی ارزشهای جاویدان و کمال مطلق و بی نهایت (خدا) می باشد، و برای فراهم شدن شرایط لازم و زمینه مناسب برای نیل انسان به این آرمان متعالی، پیامبران الهی با قوانین آسمانی از جانب خداوند مبعوث شده اند که با سعی و کوشش فوق العاده به راهنمایی بشر بپردازند. با توجه به این دو اصل: ۱. آزادی و حق انتخاب برای انسان یک واقعیت وجدانی است. ۲. بعثت پیامبران و قوانین الهی، در جهت هدایت انسان به سوی ارزشهای متعالی و جاودان می باشد.

-------------- صفحه ۲۰۰

اندیشه جبر به بهانه این که برخی از آیات قرآن، هدایت و ضلالت انسانها را امری بیرون از اختیار آنان می داند، و این خداوند است که به صورت جبر برخی را هدایت و برخی دیگر را اضلال می نماید، اندیشه خام و بی مایه ای بیش نیست، زیرا باید همه آیات مربوط به هدایت و ضلالت را جمع آوری نموده و یک جا مورد مطالعه قرار داد تا بتوان نظریه نهایی قرآن را در این باره به دست آورد، زیرا قرآن خود مفسّر خود می باشد و معنی آیات مبهم را باید از آیات روشن بدست آورد، از آنجا که قرآن از هرگونه تناقض گویی و اختلاف مبرّا است(۱) و همه آیات آن در بیان معانی و مقاصد مورد نظر قرآن، همگون و هماهنگ می باشند(۲)، به طور قطع آنچه گاهی در برخورد ابتدایی با بعضی از آیات به عنوان مشکل خودنمایی می کند، پس از مطالعه همه آیات مربوط به آن موضوع، حل می گردد. اکنون قبل از هر چیز، مجموع آیات هدایت و ضلالت را مورد مطالعه قرار می دهیم تا بتوانیم نظر واقعی قرآن را درباره اختیاری بودن هدایت و ضلالت، یا اجباری بودن آن به دست آوریم. لازم به یادآوری است که ما هرگز مدّعی آن نیستیم که در این بررسی، همه جهات را رعایت نماییم و یا کار خود را از هرگونه نقص و نارسایی پیراسته بدانیم و لکن در فرصتی که داریم اهتمام لازم را بکار می بندیم. حال برای هموار شدن راه برای بحثهای بعدی خود، آیات مربوط به هدایت و ضلالت را به صورت یاد شده زیر، دسته بندی می کنیم:

----

۱ . (أَفَلا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرآنَ وَلَوْ كانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللّهِ لَوَجَدُوا فيهِ اخْتِلافاً كَثيراً)(نساء/۸۲) . ۲ . (اللّهُ نَزَّلَ أَحْسَنَ الْحَديث كِتاباً مُتَشابِهاً...)(زمر/۲۳).

-------------- صفحه ۲۰۱

۱. انواع هدایت و ضلالت در قرآن. ۲. هدایت یافتگان و عوامل هدایت آنان. ۳. گمراهان و عوامل گمراهی آنان. ۴. بررسی و تفسیر آیات و روایاتی که هدایت و ضلالت انسان را وابسته به مشیت و اراده الهی می دانند. ناگفته نماند که موضوع اخیر، خود به عناوین و موضوعات چندی تقسیم می شود که در بحثهای آینده، آنها را جداگانه مورد بحث و بررسی قرار می دهیم. الف: انواع هدایت در قرآن

نخستین مسأله ای که باید در بحث هدایت و ضلالت مورد بررسی قرار گیرد، انواع هدایتها از دیدگاه قرآن است تا روشن شود ضلالت و گمراهی که از اختیاری بودن آن بحث می شود، در مقابل کدام یک از این هدایت ها می باشد. واژه هدایت در قرآن به معانی یاد شده در زیر به کار رفته است: ۱. هدایت تکوینی مربوط به سراسر گیتی. ۲. هدایت فطری مربوط به همه انسانها. ۳.

هدایت تشریعی. ۴. هـدایت تکوینی خاص. اینک آیات مربوط به هر یک از این هـدایتها را یادآور شده و به بررسـی و تفسیر آنها می پردازیم:

-------------- صفحه ۲۰۲

۱. هدایت تکوینی در سراسر گیتی

این نوع از هـدایت، همه پدیـده هـای عـالم طـبیعت را شامـل می شود و اختصـاص به انسـان نـدارد و تبیین فلسـفی آن این است که آفریـدگار هستی، هر پدیـده ای را برای غرض و هـدف خاصـی آفریـده است و هیـچ موجودی بدون هدف معیّن و ویژه ای آفریده نشـده است چنـان که می فرمایـد: (مـا خَلَقْنَا السَّماءَ وَالأَرْض وَما بَیْنَهُما باطِلًا)(ص/۲۷). «آسـمان و زمین و آنچه میـان آنهـا است را بیهـوده و باطـل نیافریـده ایـم». زیرا یکی از صـفات جمـال و کمـال خـدا حکمت است(در بسیاری از آیـات قرآن، خداونـد به لفظ «حکیم» توصیف شده است)(۱) و معلوم است که فاعل حکیم، هیـچ فعلی را بـدون غرض و بیهوده انجام نمی دهـد. از طرف دیگر برای رسیدن به هدف، برنامه و راه ویژه ای لازم است تا هر پدیده ای بتواند به هدفی که برای آن آفریده شده است نائل گردد، و بر این اسـاس، همه موجودات (جمـادات، نباتـات، حیوانـات و انسانهـا) از یک هـدایت تکوینی گسترده ای که راه حیات و زنـدگی و حرکت به سوی هـدف را برای آنـان ترسـیم نمایـد، برخوردارنـد. این هـدایت در مورد انسـان از دو جنبه بایـد مطـالعه شود: ۱.بعد فیزیکی و جسمانی

از بعد فیزیکی و جسمانی، که هر یک از قوای بدنی انسان به صورت خودکار و بیرون از دایره اختیار انسان، کار ویژه خود را انجام می دهد (مانند

----

۱ . (إِنَّ اللّهَ عزیزٌ حَکیمٌ)(لقمان/۲۷) (وَهُوَ الْحَکیمُ الْخَبیرُ)(سبأ/۱)، (وَاللّهُ عَلیمٌ حَکیم) (نور/۵۹) و آیات بسیار دیگر.

-------------- صفحه ۲۰۳

طپش قلب و کارهای مربوط به دسـتگاه گوارش و غیره). درباره این نوع از هـدایت به دو آیه بسـنده می کنیم: الف: وقتی موسـی و هـارون، فرعـون را به پرسـتش آفریـدگار یکتـا دعـوت نمودنـد، فرعون به آنـان گفت: پروردگـار شـما کیست؟(قـالَ فَمَنْ رَبُّکُمـا یا مُوسـی)، آنان در پاسـخ چنین فرمودند: (رَبّنا الَّذِی أَعطی کُلَّ شَیء خَلْقَهُ ثُمَّ هَدی)(طه/۵۰). «پروردگـار ما (خـدایی که ما او را می پرستیم) کسـی است که هستی هر پدیـده ای را به او اعطـا کرده و سـپس او را هـدایت نموده است». ب: (سَبِّحِ اسْمَ رَبِّکَ الأَعْلی * اَلَّذِی خَلَقَ فَسَوّی * وَالَّذِی قَدَّرَ فَهَدی)(اعلی/۱ـ۳). «آفریدگار برتر خود را تسبیح کن آن که (هر موجودی را) آفرید و سـپس آن را بیـاراست و آن که (هسـتی هر موجـودی را) انـدازه گیری نمود و آن را (به سوی هـدف آفرینش خود) هـدایت نمود». هـدایت در آیات یاد شده به پدیده ای خاص اختصاص ندارد و هر چیزی که مخلوق و آفریده خداست(همه موجودات) مشمول آن می باشد و از این جهت آن را هدایت تکوینی عام نام نهادیم و معلوم است که این هدایت از قلمرو اختیار انسان بیرون است و به هیچ موجودی جز آفریدگار یکتا اسناد داده نمی شود و اصولاً از دایره بحث جبر و اختیار بیرون می باشد. ۲. هدایت فطری همه انسانها

هدایت فطری انسان به دو صورت تحقّق می یابد:

-------------- صفحه ۲۰۴

هـدایت فکری: که آفریدگار حکیم به انسان، نیروی تفکر و اندیشه، اعطا کرده است تا بتواند خوبی ها را از بدی ها و ارزشـها را از ضد ارزشـها تمیز دهد. در روایات اسـلامی «عقل» یکی از دو «حجت» خداوند بر انسانها معرفی شده است. امام کاظم(علیه السـلام) فرمودند:خداوند بر انسانها دو «حجت» دارد. یکی حجت ظاهری و دیگری حجت باطنی. پیامبران الهی و امامان، حجت های ظاهری خـدا و «عقل» حجت باطنی او می باشـد. امام صادق(علیه السلام) یک جا «عقل» را موهبتی الهی دانسـته که به انسانها اعطا گردیده

است، و در جای دیگر از آن به عنوان جمال و زینت(معنوی) انسان و روشنگر وی (در مسیر زندگی) یاد کرده، که انسانها در پرتو هـدایت آن، آفریـدگار خود را شـناخته، و خوبی ها را از بدی ها تمییز می دهند.(۱) این نوع از هـدایت شامل همه انسانها است (به جز عـدّه انـدکی که به عللی، عقب افتـادگی فکری دارنـد و طبعاً تکلیفی نیز ندارنـد) و به کسـی جز خـدا اسـناد داده نمی شود و از قلمرو مسأله جبر و اختیار بیرون است. هـدایت وجـدانی و درونی: که غالباً در اصـطلاح به آن هـدایت فطری گویند و مقصود از آن این است که انسان از درون و وجـدان خود، میان خوبی ها و بـدی ها تمییز می دهـد. دادگری، شـکرگزاری نعمت، وفای به عهد و پیمـان، راسـتگویی و نظـایر آن را کارهـای شایسـته و از ارزشـهای متعـالی می شـمارد و سـتمگری، کفران نعمـت، پیمـان شـکنی، دروغگویی و امثال آن را کارهای ناپسند و ضد ارزش می داند.

---

۱ . اصول کافی، ج۱، کتاب العقل والجهل، به حدیث۱۲، ۱۸و ۳۵ رجوع شود.

-------------- صفحه ۲۰۵

سخن معروف پیـامبر(صـلی الله علیه وآله وسـلم) که هر کودکی بر فطرت پاک خـداپرستی و گرایش به اسـلام به دنیا می آیـد لکن پدر و مادر او (به خاطر تربیت ناصحیح) وی را یهودی یا نصرانی می گردانند(۱) به همین مطلب اشاره دارد. و نیز این آیه شریفه که می فرمایـد: به سـوی آیین حنیـف اسـلام روی آور که هماهنـگ بـا فطرت انسانهـا است که خداونـد آنـان را بر اسـاس آن آفریـده است(۲ ;)ناظر به مطلب یاد شده است. و از جمله آیات قرآن که به روشنی از هدایت فطری گزارش می دهد این آیه است: (وَنَفْس وَما سَوّاها * فَأَلْهَمَها فُجُورَها وَتَقْويها)(شمس/۷ـ۸). «سوگند به نفس(انسانی) و آنچه او را بیاراست، سپس پلیدیها و پاکی ها را به او الهـام کرد». البته همه انسانهـا از این هـدایت فطری برخوردارنـد و این نوع از هـدایت نیز از قلمرو اختیـار انسان بیرون است و تنها به خـدا اسـناد داده می شود و ربطی به مسأله جبر و اختیار نیز ندارد و هیچ انسانی نیز نسـبت به این هدایت، اضـلال نمی گردد اگر چه ممکن است از آن به طور صحیح بهره گیری ننمایند. ۳. هدایت تشریعی

مقصود از هـدایت تشـریعی برانگیختن و ارسـال پیـامبران به سوی بشـر می باشـد که در طول تاریـخ بشـر پیوسـته از جانب خداونـد، برترین و لایقترین افراد بشر، به عنوان رسول یا نبی برای راهنمایی و هدایت انسانها مبعوث

---

۱ . كُلُّ مَولود يُولَدُ على الفِطرَةِ حَتّى يَكُونَ أَبواهُ يُهوِّدانه وَيُنَصّرانه(بحارالأنوار، ج۷۳ ص ۲۸۱). ۲ . (فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنيفاً فِطْرَتَ اللّهِ الّتي فَطَرَ النّاسَ عَلَيْها...)(روم/۳۰).

-------------- صفحه ۲۰۶

گردیـده انـد، و هـدف آنان دعوت انسانها به یکتاپرستی و رهایی از بردگی و بنـدگی طاغوت (شـیطان، مسـتکبران و امیال نفسانی) بوده است، چنان که می فرمایـد: (لَقَدْ بَعَثْنا فِي كُلِّ أُمّة رَسُولاً أَنِ اعْبُدُوا اللّهَ وَاجْتَنِبُوا الطّاغُوتَ)(نحل/۳۶). «در میان هر امتی پیامبری برانگیختیم که خدا را بپرسـتند و از پرستش طاغوت(۱) اجتناب ورزند». البته نیاز به این نوع هدایت برای رسـیدن به هدف، ضروری است زیرا درست است که آرمانهای کمال، ریشه فطری دارنـد و همانگونه که در بخش هـدایت فطری یادآور شـدیم وجدان یا بعد ملکوتی وجود انسان، او را به سوی این آرمانهای متعالی دعوت می کند، لکن چون در برابر این کششها، کششهای متقابل نیز وجود دارد و شـیاطین بشـری و یـا غیر بشـری یـا بعـد «مُلکی» و یا حیوانی انسان در نقطه مقابل آن قرار دارنـد، او را به سوی تباهی و زیرپا گذاشـتن ارزشـهای متعالی سوق می دهند ;اعزام پیامبران و منادیان خوبی ها و ارزشـهای متعالی، لازم و ضروری است، زیرا در غیر این صـورت، زمینه کافی برای رشـد و تعالی انسان وحرکت به سوی هـدف والای آفریـدگار حکیم که برای آن آفریـده شده است، فراهم نمی گردد، به همین جهت در اصطلاح متکلمان اسلامی وجود پیامبر و امام در اجتماعات بشری به عنوان «لطف» امری لازم و

ضروری تلقی گردیده است و بهترین تعبیر در این باره، جملات زیبا و رسای

---

۱ . هر تجاوزگر و هر آنچه غیر از خدا مورد پرستش قرار گیرد و آنچه انسان را از راه خیر باز دارد ;طاغوت نامیده می شود.(مفردات راغب).

--- صفحه ۲۰۷

حضرت علی(علیه السلام)در نهج البلاغه است، آنجا که هدف بعثت پیامبران را یادآور شده چنین می فرماید: «خداوند رسولان و پیامبران خود را در میان انسانها برگزید، تا پیمان فطری انسانها را تجدید نمایند، و نعمت های فراموش شده الهی را برای آنان یادآور شوند، و روش های صحیح تبلیغی را به آنان بازگو کنند و گنجینه های افکار و اندیشه های آنان را برانگیزند، و نشانه های قدرت خداوند را در آفرینش انسان و کیهان به آنان بنمایانند».(۱) این کلام بسیار زیبا و بخصوص این دو جمله :«لِیستأدُوهُمْ میثاقَ فِطْرَتِهِ وَیُثیروا لَهُمْ دَفائِنَ الْعُقُولِ» گویای این مطلب است که هدایت تشریعی مکمّل و متمم هدایت فطری است. البته باید توجه داشت که هدایت تشریعی در قرآن از اهمیت فوق العاده ای برخوردار است که با هدایت فطری، قابل مقایسه نیست و این به خاطر آن است که: اوّلاً: قلمرو هدایت فطری نسبت به هدایت تشریعی محدود است، زیرا بسیاری از بایستی ها و نبایستی ها و دستورات تعالی بخش در ابعاد مختلف زندگی انسان، از افق هدایت فطری برتر است. وثانیاً: اگر هدایت تشریعی نباشد، هدایت فطری بدون پشتوانه خواهد بود و در مقابل عوامل مختلف گمراهی که از درون و بیرون، انسان را به ضلالت سوق می دهند، فروغی نخواهد داشت.

---

۱ . فَبَعَثَ فیهِمْ رُسُلَهُ، وَواتَرَ إِلَیْهِمْ أَنْبیاءَهُ، لِیَسْتَأْدُوهُم میثاق فِطرَتِهِ وَیُذَکِّرُوهُمْ مَنْسِیَّ نِعْمَتِهِ وَیحتجوا عَلَیْهِمْ بِالتَّبلیغ، ویُثیرُوا لَهُمْ دَفائِنَ العُقُول...(نهج البلاغه، خطبه۱).

--- صفحه ۲۰۸

آیات درباره هدایت تشریعی بسیار است، و در یک کلمه باید گفت: همه آیاتی که درباره پیامبران و کتب آسمانی نازل شده است، مربوط به این نوع از هدایت است، بنابراین هدایت تشریعی دو مصداق دارد: ۱. پیامبران و رهبران الهی. ۲. قرآن و دیگر کتب آسمانی. درباره پیامبر اسلام (صلی الله علیه وآله وسلم)می فرماید: (وَما مَنَعَ النّاسَ أَنْ یُؤْمِنُوا إِذْ جاءَهُمُ الْهُدی)(اسراء/۹۴ و کهف/۵۵). «چه مانع شده است که مردم وقتی هدایت (پیامبر) به سوی آنان آمد، به او ایمان آورند؟». و درباره تورات فرموده است: (وَآتَیْنا مُوسَی الْکِتابَ وَجَعَلْناهُ هُدیً لِبَنِی إِسرائیلَ)(اسراء/۲). «و برای موسی کتاب (تورات) را آوردیم و آن را هدایت برای بنی اسرائیل قرار دادیم». درباره قرآن می فرماید: (وَإِنَّهُ لَهُدیً وَرَحْمَهٌ لِلْمُؤْمِنینَ)(نمل/۷۷). «و به درستی که قرآن هدایت و رحمت برای مؤمنان است». هدایت تشریعی نیز مانند هدایت فطری، عمومیّت و کلیت داشته و اختصاص به گروه خاصی از انسانها ندارد. هر یک از پیامبران در جامعه ای که برانگیخته می شدند همه افراد آن جامعه را هدایت می کردند. (وَلِکُلِّ قَوْم هاد)(رعد/۷). «و پیامبر و معجزه جاوید او قرآن، هدایت گر همه انسانها است».

--- صفحه ۲۰۹

هدایت تشریعی به معنی نشان دادن راه وصول به هدف والایی که برای انسان در نظر گرفته شده است، از قلمرو اختیار انسان بیرون می باشد، و این اراده و مشیّتِ حکیمانه خداست که فکر و اندیشه، ووجدان و فطرت و پیامبران و کتب آسمانی را، هادیان و راهنمایان بشر به راه راست قرار داده است ولی هدف از هدایت تشریعی آنان آنگاه برآورده می شود که انسان حق انتخاب و آزادی در تصمیم گیری در مقابل این هادیان را داشته باشد در غیر این صورت کاری بیهوده و لغو خواهد بود که با اصل حکیم

بودن آفریدگار یکتا سازگر نیست. ۴. هدایت ویژه تکوینی

گذشته از اقسام یاد شده هدایت، نوع دیگری از هدایت در قرآن مطرح شده است که ما آن را هدایت ویژه تکوینی نام نهاده ایم این هدایت نیز دو شاخه دارد: ۱. هدایت تکوینی پیامبران. ۲. هدایت تکوینی ویژه مؤمنان. ما در این جا با نوع دیگری از هدایت آشنا می شویم که تنها به گروه خاصی مربوط می شود و در اینجا برخی از آیاتی که درباره این نوع هدایت ویژه، نازل گردیده است را یادآور می شویم. هدایت تکوینی ویژه پیامبران

پیامبران و رهبران الهی از نوعی هدایت برخوردارند که از ویژگی های آنان

------------- صفحه ۲۱۰

بشمار می رود که گاهی با واژه نعمت و گاهی با کلمه اجتباء و هدایت و نیز با واژه رفع درجات (بلندمرتبگی) از آن تعبیر آورده شده است. درباره ابراهیم خلیل آنجا که مناظره او را با پرستشگران خورشید و ماه و ستاره بازگو می کند چنین می فرماید: (تِلْکَ حُجَّتُنا آتَیْناها إِبْراهیمَ عَلی قَوْمِهِ نَرْفَعُ دَرَجات مَنْ نَشاءُ إِنَّ رَبَّکَ حَکیمٌ عَلیمٌ)(انعام/۸۳). «این حجت ما است که بر علیه قوم ابراهیم به او دادیم، درجات هر کس را که بخواهیم بالا می بریم. بدرستی که پروردگار تو حکیم و دانا است». و در جای دیگر درباره او می فرماید: (شاکِراً لأَنْعُمِهِ اجْتَباهُ وَهَداهُ إِلی صِراط مُسْتَقیم)(نحل/۱۲۱). «ابراهیم، شکرگزار نعمتهای الهی است خداوند او را برای خود خالص گردانیده و به راه راست هدایت نموده است». واژه «اجتباء» و «هدایت» درباره بسیاری از پیامبران که در قرآن از آن یاد شده به کار رفته است که از آن جمله: آدم، نوح، موسی، عیسی، یونس، و یوسف را می توان نام برد.(۱) پیامبران و رهبران الهی یکی از برترین نمونه های نعمت داده شدگان (أَنْعَمَ اللّهُ عَلَیْهِمْ) می باشند این مطالب نیز در آیاتی از قرآن بازگو شده است. در سوره مریم نام گروهی از پیامبران را با ویژگی های اخلاقی آنان یادآور شده آنگاه که می فرماید:

----

۱ . به آیات۱۲۲/طه ;۵۰/قلم ;۶/یوسف ;۱۳/شوری رجوع فرمایید.

------------- صفحه ۲۱۱

(أُولئِکَ الَّذِینَ أَنْعَمَ اللّهُ عَلَیْهِمْ مِنَ النَّبِیِّینَ)(مریم/۵۸). «آنان عده ای از پیامبران می باشند که خداوند به آنان انعام نموده است». اگر چه با مطالعه آیات یاد شده، مسأله هدایت ویژه پیامبران و رهبران الهی از دیدگاه قرآن به روشنی به دست می آید، ولی برای روشن تر شدن این مسأله، ترجمه چند آیه از سوره انعام را که از گویاترین وجامع ترین آیات قرآن در این باره می باشد یادآور می شویم: ب «و اسحاق و یعقوب را به ابراهیم عطا کردیم و هر یک از آنان را هدایت نمودیم و قبل از آنان، نوح را هدایت کردیم و از ذریه و خاندان نوح، داود و سلیمان و ایّوب و یوسف و موسی و هارون را هدایت نمودیم و این گونه نیکوکاران (محسنین) را پاداش می دهیم». ب «و زکریا و یحیی و عیسی و الیاس را (هدایت نمودیم) و هر یک از آنان از صالحان و شایستگان می باشند». ب «واسماعیل و الیسع و یونس و لوط را هدایت کردیم و هر یک از پیامبران را بر جهانیان برتری دادیم». ب «و از پدران و فرزندان و برادران آنان عده ای را هدایت کرده و برتری بخشیدیم». ب «و این پیامبران را برگزیدیم و به راه راست هدایت کردیم». ب «این است هدایت الهی که هر کس از بندگان خود را که بخواهد به واسطه آن راهنمایی می نماید و اگر آنان به خدا شرک ورزند، کارهای نیکشان حبط می گردد».(۱) در این آیات ، تعبیراتی به کار رفته که مسأله هدایت ویژه پیامبران و

----

۱ . انعام/۸۴ـ۸۸.

------------- صفحه ۲۱۲

رهبران برگزیده الهی را به روشنی بیان می نماید این تعبیرات عبارتند از: ۱. (وَکُلاًّ فَضَّلْنا عَلَی الْعالَمینَ). «هر یک از پیامبران را بر

جهانیان برتری دادیم». ۲. (وَاجْتَبَیْناهُمْ وَهَدَیْناهُمْ إِلی صِراط مُسْتَقیم). «پیامبران را برگزیدیم و به صراط مستقیم هدایت نمودیم». ۳. (ذلِکَ هُدَی اللّهِ یَهْدِی بِهِ مَنْ یَشاءُ مِنْ عِبادِهِ). «این هدایت خاص الهی است که هر کس را بخواهد به واسطه آن هدایت می نماید». مسأله هدایت تکوینیِ ویژه پیامبران و رهبرانِ برگزیده خدا (امامان)، یکی از مسائل مهمی است که پیوسته در بحثهای نبوّت و امامت به عنوان عصمت پیامبر و امام، مورد توجه دانشمندان اسلامی بوده است و رساله ها و کتابهایی در این باره ، نگارش یافته است و چون بررسی آن از حوصله این مقاله بیرون است، از طرح آن صرف نظر می نماییم. هدایت تکوینی ویژه مؤمنان

دومین شاخه از هدایت تکوینی ویژه، هدایتی است که تنها گروهی از انسانها از آن برخوردارند و دیگران را از آن بهره ای نیست و مسأله واقعی ما در بحث هدایت و ضلالت مربوط به همین نوع از هدایتها و ضلالتها می باشد و این همان هدایتی است که در مقابل واژه «ضلالت» به کار می رود، و در بسیاری از آیات، آن را مربوط به اراده و خواست خدا دانسته است که هر کس را بخواهد هدایت می کند و هر کس را بخواهد گمراه می سازد و در برخی از

------------- صفحه ۲۱۳

آیات، خطاب به پیامبر می گوید: (إِنَّکَ لاتَهْدی مَنْ أَحْبَبْتَ وَلکِنَّ اللّهَ یَهْدِی مَنْ یَشاءُ وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدینَ)(قصص/۵۶). «تو کسانی را که دوست داری هدایت شوند، هدایت نمی کنی، لکن خدا هر کس را بخواهد هدایت می کند و او به هدایت یافتگان داناتر است». و در جای دیگر می فرماید: (لَیْسَ عَلَیْکَ هُدیهُمْ وَلکِنَّ اللّهَ یَهْدی مَنْ یَشاءُ)(بقره/۲۷۲). «بر تو هدایت آنان نیست، خدا هر کس را بخواهد هدایت می کند». در قرآن نوعی دیگر از هدایت ویژه مؤمنان، مطرح شده است که مربوط به سرای دیگر می باشد و در حقیقت، این هدایت، جلوه ای دیگر از هدایت ویژه آنان در دنیا است و به عبارت دیگر بازتاب هدایت ویژه دنیوی آنان، این هدایت اُخروی است که در پرتو آن به سوی بهشت و رضوان الهی رهنمون می گردند. قرآن کریم، سخن اهل بهشت را این گونه حکایت می کند: (وَقالُوا الحَمْدُ للّهِ الَّذِی هَدانا لِهذا وَما کُنّا لِنَهْتَدِیَ لَوْلا أنْ هَدانَا اللّهُ)(اعراف/۴۳). «و(اهل بهشت) می گویند ستایش خدای را که ما را به این جایگاه ویژه (بهشت) هدایت کرد و اگر خدا ما را هدایت نمی کرد هرگز هدایت نمی شدیم». امام صادق(علیه السلام) می فرماید: خداوند، روز قیامت ستمگران را از سرای

------------- صفحه ۲۱۴

کرامت خود گمراه می سازد و مؤمنان و نیکوکاران را به بهشت، هدایت می کند آنگاه این دو آیه را تلاوت نمود: ۱.(یُثَبِّتُ اللّهُ الَّذینَ آمَنُوا بِالْقَوْلِ الثّابِتِ فِی الْحَیاةِ الدُّنْیا وَفِی الآخِرَةِ وَیُضِلُّ اللّهُ الظّالِمینَ وَیَفْعَلُ اللّهُ ما یَشاءُ)(۱)(ابراهیم/۲۷). ۲. (إِنَّ الَّذینَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصّالِحاتِ یَهْدیهِمْ بِإِیمانِهِمْ تَجْری مِنْ تَحْتِهِمُ الأَنْهارُ فی جَنّاتِ النَّعیم)(۲) (یونس/۹). مقصود از این هدایت ویژه چیست؟ این هدایت را می توان نوعی تحوّل و دگرگونی روحی و درونی به شمار آورد که خداوند تحت شرایط ویژه ای در وجود انسان پدید می آورد که به واسطه آن زمینه دریافت کمالات اخلاقی و معنوی برای او فراهم می گردد. قرآن کریم این هدایت را با عناوین گوناگونی تعریف نموده است که نمونه هایی از آن را در اینجا یادآور می شویم: ۱. شرح صدر

(فَمَنْ یُرِدِ اللّهُ أَنْ یَهْدِیَهُ یَشْرَحْ صَدْرَهُ لِلإِسْلامِ)(انعام/۱۲۵). «خداوند کسی را که بخواهد هدایت نماید، سینه اش را برای پذیرش اسلام گشاده و آماده می سازد».

----

۱ . خداوند کسانی را که به گفتار ثابت و استوار ایمان آورده اند، در زندگی دنیا و در سرای آخرت ثابت قدم و استوار می دارد و ستمگران را گمراه می سازد و خدا آنچه می خواهد انجام می دهد. ۲ . خداوند کسانی را که ایمان آورده و عمل صالح انجام داده اند به واسطه ایمانشان به سوی بهشت هدایت می نماید.

------------- صفحه ۲۱۵

در نقطه مقابل از ضلالت با عنوان (ضیق صدر) تنگی سینه تعبیر کرده است. (وَمَنْ یُرِدْ أَنْ یُضِلَّهُ یَجْعَلْ صَدْرَهُ ضَیِّقاً حَرَجاً). «و آن کس را که بخواهد گمراه نماید سینه اش را (نسبت به اسلام) تنگ می سازد(و در نتیجه، قبول حقایق برای او دشوار و گران است). و در جای دیگر در مقابل شرح صدر، قساوت قلب را بیان کرده و می فرماید: «آیا کسی که خدا سینه او را برای پذیرش اسلام فراخ نموده و نوی الهی روان او را روشن ساخته است (مانند کسی است که این گونه نیست و دلی تاریک و سخت دارد) پس واری بر آنان که دلهایشان از پذیرش ذکر خدا (قرآن) سخت گردیده، آنان در گمراهی آشکار می باشند».(۱) ۲. زندگی پاکیزه(حیاهٔ طیبهٔ) (وَمَنْ عَمِلَ صالِحاً مِنْ ذَکَر أَوْ أُنْثی وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْیِیَنَّهُ حَیاهً طَیِّبهً)(نحل/۹۷). «هر انسانی مرد یا زن که به خدا ایمان آورده و عمل صالح انجام دهد، حیات طیّبه و زندگی پاکیزه ای به او عطا می کنیم». ۳. روح و نور الهی

(أَوَ مَنْ کانَ مَیْتاً فَأَحْیَیْناهُ وَجَعَلْنا لَهُ نُوراً یَمشی بِهِ فِی النّاسِ کَمَنْ

---

۱ . زمر/۲۲ (أَفَمَنْ شَرَحَ اللّهُ صَدْرَهُ للإِسلامِ فَهُوَ عَلی نُور مِنْ رَبِّهِ فَوَیْلٌ لِلْقاسِیَهِ قُلُوبهُمْ مِنْ ذِکْرِ اللّهِ أُولئِکَ فی ضَلال مُبین).

--------------- صفحه ۲۱۶

مَثَلُهُ فِی الظُّلُماتِ لَیْسَ بِخارج مِنْها)(انعام/۱۲۲). «آیا کسی که به خاطر (جهالت و ضلالت) مرده بود پس او را (به واسطه ایمان و بصیرت) زنده نمودیم و برای او نوری قرار دادیم که در پرتو آن در جامعه انسانی راه صحیح را برگزیند مانند کسی است که در تاریکی به سر می برد و از آن خارج نمی گردد؟». ۴. نرمش و آرامش جسم و جان

(اللّهُ نَزَّلَ أَحْسَنَ الحَدیث کِتاباً مُتَشابِهاً مَثانِی تَقْشَعِرُّ مِنْهُ جُلُودُ الَّذِینَ یَخْشَونَ رَبَّهُمْ ثُمَّ تَلینُ جُلُودُهُمْ وَقُلُوبُهُمْ إِلی ذِکْرِ اللّهِ ذلِکَ هُدیَ اللّهِ یَهْدِی بِهِ مَنْ یَشاءُ وَمَنْ یُضْلِلِ اللّه فَما لَهُ مِنْ هاد)(زمر/۲۳). «خداوند نیکوترین کلام، (قرآن) را که کتابی است هم آهنگ و مفاد آن متکرر در تعلیم و تربیت انسانها فرو فرستاده است که (از مطالعه آیات عذاب آن) اندام کسانی که از خدای می ترسند به لرزه درمی آید و(از مطالعه آیات رحمت و مغفرت) دلهای آنان به یاد خدا، آرامش می یابد و این (لرزش و آرامش جسم و جان) هدایت خاص الهی است که هر کس را بخواهد به واسطه آن هدایت می نماید». *** از آیات یاد شده به خوبی به دست می آید که مؤمنان از هدایت ویژه ای برخوردارند که جلوه های شاخص آن، آرامش قلب، شرح صدر، روشن بینی و نور می باشد.

--------------- صفحه ۲۱۷

نتیجه گیری

از آنچه گذشت با معانی مختلف هدایت از دیدگاه قرآن آشنا گشتیم و دانستیم که تنها نوع اخیر آن که آن را هدایت ویژه مؤمنان نام نهادیم، مورد بحث در هدایت و ضلالت می باشد و این نوع هدایت و ضلالت است که یکی از انگیزه های عقیده جبر به شمار می رود و طرفداران نظریه جبر، آن را صد در صد وابسته به خواست و اراده خدا می دانند و ظاهر برخی از آیات قرآن نیز هماهنگ با این نظریه است و ما برای روشن شدن نظریه واقعی قرآن در این باره، لازم است در فصل آینده پیرامون دو موضوع زیر بحث کنیم: ۱. هدایت یافتگان و عوامل هدایت آنان. ۲. گمراهان و عوامل گمراهی آنان. آنگاه به بررسی آیاتی که هدایت و ضلالت را منوط به مشیت الهی می دانند، بپردازیم.

--------------- صفحه ۲۱۸ صفحه ۲۱۹

انگیزه های جبر در مکتب اشاعره

۵

فصل هفتم: عوامل هدایت و ضلالت

فصل هفتم: عوامل هدایت و ضلالت

۱. هدایت یافتگان و عوامل هدایت آنان ۲. گمراهان و عوامل گمراهی آنان

-------------- صفحه ۲۲۰ -------------- صفحه ۲۲۱

۲

عوامل هدایت و ضلالت

هدایت و ضلالت دو فعل الهی است که شامل حال دو گروه از بندگان می گردد، ولی شمول این دو فعل بر هر یک از دو گروه، به آن معنی نیست که بی علت و ملاک، گروهی در پوشش هدایت و گروهی دیگر در پوشش ضلالت قرار گیرند، بلکه قرآن در ضمن تقسیم بندگان خدا به هدایت یافته و گمراه، عواملی را یادآور می شود که ملاک شمول یکی از این دو فعل، بر آنها می گردد، یعنی بندگان خدا قبلاً فعلی را انجام می دهند یا خود را به صفتی می آرایند که مشمول هدایت یا ضلالت از جانب خدا می شود. شناخت عوامل هدایت و ضلالت که همگی در اختیار انسان است راه را برای حل مشکل جبر در مسأله هدایت و ضلالت هموار می سازد، ما در این بخش، نخست عوامل هدایت و انگیزه های شمول لطف الهی و سپس به علل ضلالت که سبب نزول نقمت و خذلان از جانب خدا می شوند، اشاره می کنیم تا روشن شود این خود انسان است که که در سایه یک رشته عوامل اختیاری، خود را در پوشش یکی از این دو فعل قرار می دهد. اینک نخست به عوامل هدایت سپس به عوامل ضلالت اشاره می کنیم:

-------------- صفحه ۲۲۲

عوامل هدایت

از قرآن کریم به روشنی استفاده می شود که یک سلسله کارها و یا صفات، برانگیزنده هدایت و راه یابی انسان به مقصد سعادت می گردد و ما این عوامل را به صورت فشرده بیان می کنیم: ۱. ایمان و اعتصام به خدا

یکی از عوامل مؤثر در آمادگی انسان برای دریافت هدایت ویژه الهی از دیدگاه قرآن، ایمان به خدا و اعتصام به او است. قرآن در این باره می گوید: (فَأَمّا الَّذِينَ آمَنُوا بِاللّهِ وَاعْتَصَمُوا بِهِ فَسَيُدْخِلُهُمْ فِي رَحْمَةً مِنْهُ وَفَضْل وَيَهْدِيهِمْ إِلَيهِ صِراطاً مُسْتَقيماً).(۱) «خداوند کسانی را که به او ایمان آورده و اعتصام ورزند (به کتاب و سنت پیامبر او عمل کنند) مشمول فضل و رحمت خود قرار داده و به صراط مستقیم هدایت می نماید». قرآن کریم این عامل را در آیه دیگر نیز بیان کرده و می فرماید: (وَمَنْ يَعْتَصِمْ بِاللّهِ فَقَدْ هُدِيَ إِلى صِراط مُسْتَقيم).(۲) «آن کسی که به خدا اعتصام ورزد، به صراط مستقیم هدایت شده است». مقصود از اعتصام به خدا در این آیه پیروی از قرآن و پیامبر گرامی است زیرا در آغاز آیه چنین آمده است: (وَكَيْفَ تَكْفُرُونَ وَأَنْتُمْ تُتْلى عَلَيْكُمْ آياتُ اللّهِ وَفيكُمْ رَسُولُهُ).

----

۱ . نساء/۱۷۵. ۲ . آل عمران/۱۰۱.

-------------- صفحه ۲۲۳

«چگونه کفر میورزید در حالی که آیات الهی (قرآن) بر شما تلاوت می شود و پیامبر خدا در میان شما است». و خطاب در این آیه متوجه مؤمنان است که در آیه قبل نسبت به آنان از جهت پیروی از سخنان وسوسه انگیز و گمراه کننده یهود، هشدار داده شده است و سرانجام می رساند که با وجود آیات خدا و پیامبر گرامی، نباید در فردی از مؤمنان، لغزش رخ دهد و در هر حال از این آیات استفاده می شود که دو نوع هدایت داریم: ۱. هدایتی که سبب اعتصام به خدا می شود. ۲. هدایتی که پس از تحقق اعتصام، انسان در پوشش آن قرا رمی گرد. سخن در هدایت نخست نیست، سخن در هدایت دوم است که معلول فعلی از افعال اختیاری انسان است و اگر بشر جستجوگر آن را به دست آورد، قهراً در پوشش چنین هدایتی قرار می گیرد.(۱) ۲. ایمان و عمل صالح

(إِنَّ الَّذِینَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصّالِحاتِ یَهْدیهِمْ رَبُّهُمْ بِإِیمانِهِمْ تَجْری مِنْ تَحْتِهِمُ الأَنْهارُ فی جَنّاتِ النَّعیم).(۲) «خداوند کسانی را که ایمان آورده و عمل صالح انجام دهند، به وسیله ایمانشان هدایت می کند و در بهشت، نهرها در زیر قدمهایشان جاری می گردد».

---

۱ . تفسیر المیزان، ج۴، ص ۳۶۵. ۲ . یونس/۹.

---- صفحه ۲۲۴

قرآن درباره اصحاب کهف می گوید: (إِنَّهُمْ فِتْیَةٌ آمَنُوا بِرَبِّهِمْ وَزِدْناهُمْ هُدیً وَرَبَطْنا عَلی قُلُوبِهِمْ...).(۱) «آنان جوانانی بودند که به خدای خود ایمان آوردند پس بر هدایتشان افزودیم و دلهای آنان را قوی و محکم نمودیم». در این آیات نیز از دو هدایت به صورت ضمنی سخن به میان آمده است: ۱. هدایتی که مایه ایمان و گرایش به خدا شده است. ۲. هدایتی که در پرتو این ایمان، نصیب انسان می گردد و عامل آن همان ایمان و کارهای شایسته است که در اختیار همگان قرار دارد. ۳. پیروی از رضای خدا (قَدْ جاءَکُمْ مِنَ اللّهِ نُورٌ وَکِتابٌ مُبینٌ یَهْدی بِهِ اللّهُ مَنِ اتَّبَعَ رِضْوانَهُ سُبُلَ السَّلامِ وَیُخْرِجُهُمْ مِنَ الظُّلُماتِ إِلی النُّورِ بِإِذْنِهِ وَیَهْدِیهِمْ إِلی صِراط مُسْتَقیم).(۲) «از جانب خداوند برای شما نور (پیامبر) و کتابی (قرآن) آشکار آمد، خداوند به وسیله آن، کسانی را که رضای او را برگزینند به راه های سلامت بخش و سعادت آفرین هدایت می کند، و آنان را از تاریکی ها بیرون آورده و به وادی نور رهنمون می گردد و به راه راست هدایت می کند». در این آیه کریمه، عامل برخورداری از هدایت ویژه الهی، اصل رضایت

---

۱ . کهف/۱۳. ۲ . مائده/۱۶ـ ۱۵.

---- صفحه ۲۲۵

خدا و رعایت آن در همه ابعاد زندگی فردی و اجتماعی، فکری و عملی، قلمداد گردیده است. و به دیگر سخن: از دو هدایت به طور ضمنی سخن به میان آمده است: ۱. هدایتی که مایه گزینش رضای خدا در ابعاد زندگی می گردد. ۲. هدایتی که پس از پیروی از رضای خدا، شامل حال انسان می گردد و علت هدایت دوم کاملاً یک فعل اختیاری است. ۴. مجاهده در راه خدا (وَالَّذِینَ جاهَدُوا فِینا لَنَهْدِیَنَّهُمْ سُبُلَنا وَإِنَّ اللّهَ لَمَعَ الْمُحسِنینَ).(۱) «کسانی را که در راه ما جهاد نمودند به راههای خود هدایت می کنیم و خداوند با نیکوکاران است». عامل هدایت در این آیه، جهاد در راه خدا معرفی شده است و چون جهاد به طور مطلق ذکر شده است، هرگونه جهادی را شامل می شود جهاد با دشمن درونی و یا جهاد با دشمن برونی (جهاد اکبر و جهاد اصغر) یک چنین جهاد همه جانبه ای انسان را شایسته دریافت هدایت ویژه الهی می نماید. و در این آیه بسان آیات پیشین از دو هدایت سخن به میان آمده است هدایت برانگیزنده جهاد، و هدایتی که پس از جهاد به انسان دست می دهد. ۵. انابه و تضرع به سوی خدا (اللّهُ یَجْتَبی إِلیهِ مَنْ یَشاءُ وَیَهْدِی إِلیهِ مَنْ یُنیبُ).(۲)

---

۱ . عنکبوت/۶۹. ۲ . شوری/۱۳.

---- صفحه ۲۲۶

«خداوند هر کس را بخواهد برای خود برمی گزیند و کسانی را که به درگاه او انابه و تضرع می نمایند به سوی خدا هدایت می کند». و در آیه دیگر چنین می فرماید: (وَیَقُولُ الَّذِینَ کَفَرُوا لَولاـ أُنْزِلَ عَلَیْهِ آیَةٌ مِنْ رَبِّهِ قُلْ إِنَّ اللّهَ یُضِلُّ مَنْ یَشاءُ وَیَهْدی إِلیهِ مَنْ أَنابَ).(۱) «کافران می گویند چرا از سوی پروردگار آیه ای بر پیامبر نازل نگردید(تا ما ایمان آورده، هدایت شویم) به آنان بگو خداوند هر کس را می خواهد گمراه می کند و ه رکس را که به سوی او توجه و تضرع نماید، هدایت می کند». این آیه را می توان از گویاترین آیات قرآن در مسأله هدایت و ضلالت بشمار آورد، که نظر واقعی قرآن درباره این مسئله به روشنی بیان می کند

و یادآور می شود که هرگز خداوند حکیم بدون ملاک و آمادگی قبلی انسان، از طریق به کار بستن یک سلسله عواملی که کاملاً در اختیار او است، خواهان گمراهی یا هدایت کسی نمی شود. برای روشن شدن این مطلب به توضیح بیشتری پیرامون آیه می پردازیم: گویا کافران، قرآن مجید را معجزه و دلیل کافی بر درستی مدّعای پیامبر نمی دانستند و چنین وانمود می کردند که خواستار هدایت به سوی پروردگار می باشند ولی مشروط بر این که آیت و معجزه ای غیر از قرآن از جانب خدا بر پیامبر نازل گردد.

----

۱ . رعد/۲۷.

--------------- صفحه ۲۲۷

از آنجا که این سخن بی مایه، جز یک بهانه جویی مغرضانه بیش نبود، خداوند پیامبر را به پاسخگویی قاطع در برابر آنان دستور داد، تا به آنان بگوید: گمراهی و هدایت انسان وابسته به خواست و مشیت آفریدگار هستی است و اگر او هدایت کسی را اراده نکند، هیچ معجزه ای موجب هدایت او نمی گردد ولی از آنجا که این پاسخ برانگیزنده پرسش دیگری است و آن این که آیا مشیت و خواست خدا گزاف و بی ملاک است؟ می فرماید: (وَيَهْدِي إِلَيهِ مَنْ أَنابَ) یعنی کسانی که خودخواهی و غرور را کنار بگذارند و حالت توجه و تضرع به سوی خدا در آنان پدید آید و بدین وسیله آماده دریافت هدایت الهی گردند، مشمول لطف و رحمت او شده و به وادی نور و هدایت قدم می گذارند، در غیر این صورت معجزات پیامبران و پند واندرزهای آنان هیچ سودی برای آنان ندارد و موجب هدایت آنها نمی شود زیرا دل آنان از یاد خدا برتافته و خودخواهی و فرورفتگی در تمایلات مادی، گوش و چشم آنان را پوشانده است.(۱) و در هر حال باز در این آیه به طور ضمنی از دو هدایت سخن به میان آمده است هدایتی که آفریننده توجه و انابه و تضرع به درگاه الهی است و هدایتی که در پرتو این حالت، به انسان دست می دهد. عامل هدایت دوم کاملاً در اختیار انسان است. اینها نمونه های روشنی از عوامل برخورداری انسان از هدایت ویژه الهی و کمال انسانی است که قرآن بیان کرده است و از نظر برخی صاحب نظران، عوامل دیگری نیز وجود دارد که ما به خاطر رعایت اختصار و هم به خاطر

----

۱ . به المیزان، ج۱۱، ص ۵۲رجوع شود.

--------------- صفحه ۲۲۸

ابهاماتی که از نظر ما در آن موارد به چشم می خورد، از ذکر آنها خودداری نمودیم.(۱) گمراهان و عوامل گمراهی آنان آشنایی با هدایت یافتگان و عوامل هدایت آنان، روشنگر مسئله گمراهان و عوامل گمراهی آنان نیز می باشد زیرا ضلالت، نقطه مقابل هدایت می باشد بنابراین هر اندیشه و اخلاق و رفتاری که بر خلاف اندیشه و اخلاق و رفتار هدایت یافتگان باشد، عامل ضلالت و گمراهی انسان خواهد بود ولی از آنجا که در بسیاری از آیات قرآن به طور صریح گمراهان و عوامل گمراهی آنان یادآوری شده است، نمونه هایی از این آیات را در این جا یادآور می شویم: ۱. پیوند دوستی با دشمنان خدا
پیوند دوستی با دشمنان خدا و پیامبر، یکی از عوامل گمراهی از راه راست و نومیدی از هدایت خاص الهی می باشد. قرآن مجید در این باره چنین می گوید: (یا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لا تَتَّخِذُوا عَدُوِّی وَعَدُوَّكُمْ أَوْلياءَ تُلْقُونَ إِلَيهِمْ بِالْمَوَدَّةِ وَقَدْ كَفَرُوا بِما جاءَكُمْ مِنَ الحَقِّ يُخْرِجُونَ الرَّسُولَ وَإِيّاكُمْ أَنْ تُؤْمِنوا بِاللّهِ رَبِّكُمْ إِنْ كُنْتُمْ خَرَجْتُمْ جِهاداً فِی سَبیلی وَابْتِغاءَ مَرْضاتِی تُسِرُّونَ إِلَيْهِمْ بِالْمَوَدَّةِ وَأَنَا أَعْلَمُ بِما أَخْفَيْتُمْ وَما أَعْلَنْتُمْ وَمَنْ يَفْعَلْهُ

----

۱ . به آیات ۳ تا ۵ و ۱۵۵ بقره، ۲تا ۵ لقمن، ۸۳ انعام، ۱۷ زمر و تفسیر المیزان بیرامون این آیات رجوع شود.

--------------- صفحه ۲۲۹

مِنْکُمْ فَقَدْ ضَلَّ سَواءَ السَّبیلِ).(۱) «ای کسانی که ایمان آورده اید دشمنان من و خود را دوست خود قرار ندهید، چگونه با آنان پیوند دوستی و مودّت برقرار می کنید در حالی که به قوانین الهی که برای شما آمده است کفر ورزیده اند؟ پیامبر و شما را به خاطر این که به خدا ایمان آورده اید از مکّه بیرون می کنند، اگر برای جهاد در راه خدا و به دست آوردن رضایت او بیرون آمده اید(از این کار اجتناب نمایید). شما پنهانی با آنان طرح دوستی می ریزید در حالی که من به آنچه به طور پنهانی یا آشکار از شما سر می زند ;آگاهم.(باید بدانید که) هر کس با دشمنان خدا(پنهان یا آشکار) رابطه دوستی برقرار نماید از راه راست منحرف و گمراه گردیده است». نکته قابل توجه این است که مخاطب در این آیه، کسانی هستند که به خدا ایمان آورده اند، و از هدایت فطری و تشریعی بهره مند گردیده اند. ولی چون از تقوا و توکل لازم برخوردار نیستند به خاطر پاره ای از ملاحظات ظاهری، به طور پنهان با دشمنان خدا (کفار و مشرکان قریش) رابطه دوستی برقرار نموده اند و به این جهت از هدایت ویژه الهی محروم می باشند. در این آیه، ضلالت و گمراهی در مقابل هدایت فطری و تشریعی نیست، بلکه در مقابل هدایت دوم است که پس از هدایت نخست، به خاطر یک رشته افعال و اوصاف، نصیب مؤمنان می گردد ولی گروه یاد شده در آیه، به خاطر فقدان ملاک، از آن محروم شده اند.

----

۱ . ممتحنه/۱.

--------------- صفحه ۲۳۰

۲. شرک به خدا

در بسیاری از آیات قرآن، شرک به خدا و انکار مبانی اعتقادی مانند توحید، نبوت و معاد، به عنوان عامل ضلالت و گمراهی قلمداد گردیده است و اینک نمونه هایی از این آیات: (وَمَنْ یُشْرِکْ بِاللّهِ فَقَدْ ضَلَّ ضَلالاً بَعِیداً).(۱) «هرکس به خدا شرک ورزد هر آینه به گمراهی سختی مبتلا گردیده است». (وَمَنْ یَتَبَدَّلِ الْکُفْرَ بِالإِیمانِ فَقَدْ ضَلَّ سَواءَ السَّبیلِ).(۲) «آن کس که کفر را با ایمان مبادله نماید و آن را بر ایمان برگزیند ;از راه راست گمراه گردیده است». (وَمَنْ یَکْفُرُ بِاللّهِ وَمَلائِکَتِهِ وَرُسُلِهِ وَالْیَوْمِ الآخِرِ فَقَدْ ضَلَّ ضَلالاً بَعیداً).(۳) «هر کس خدا و فرشتگان و کتابهای آسمانی و پیامبران الهی و روز قیامت را انکار نماید به ضلالت و گمراهی دوری دچار شده است». ۳. عصیان و نافرمانی خدا و پیامبر(صلی الله علیه وآله وسلم)

(وَمَنْ یَعْصِ اللّهَ وَرَسُولَهُ فَقَدْ ضَلَّ ضَلالاً مُبیناً).(۴) «آن کس که خدا و پیامبر او را نافرمانی نماید به ضلالت و گمراهی آشکار گرفتار شده است».

----

۱ . نساء/۱۱۶. ۲ . بقره/۱۰۸. ۳ . نساء/۱۳۶. ۴ . احزاب/۳۶.

--------------- صفحه ۲۳۱

۴. بدعت گذاری در دین

(قَدْ خَسِرَ الَّذِینَ قَتَلُوا أَوْلادَهُمْ سَفَهاً بِغَیْرِ عِلْم وَحَرَّمُوا ما رَزَقَهُمُ اللّهُ افْتِراءً عَلَی اللّهِ قَدْ ضَلُّوا وَما کانُوا مُهْتَدینَ).(۱) «آنان که فرزندان خود را از روی نادانی به قتل رساندند و آنچه را خدا برای تأمین نیازهای زندگی آنها آفریده است بر خود حرام کردند، و حرمت آن را به خدا نسبت دادند زیان کار بوده و از طریق هدایت گمراه گردیدند». این آیه ناظر به گروههایی از مشرکان است که دست به عمل بسیار زشت فرزند کشی می زدند و درباره نعمت های الهی و بخصوص برخی از حیوانات نظر خاصی داشتند، استفاده از برخی از آنها را حرام می دانستند و درباره برخی دیگر میان مردان و زنان تبعیض قائل می شدند، و این برنامه های خودساخته را به خدا نسبت می دادند.(۲) به هر حال بدعت گذاری در دین از جمله عوامل گمراهی و ضلالت بشمار آمده است. ۵. پیروی از

سردمداران تباهی و استکبار

دوزخیان در روز قیامت می گوینـد: ای کـاش از خـدا و پیـامبر او پیروی کرده بودیم آنگاه عامل گمراهی خود را چنین بازگو می کنند: (رَبَّنا إِنّا أَطَعْنا سادَتَنا وَکُبَراءَنا فَأَضَلُّونَا السَّبیلا).(۳)

----

۱ . انعام/۱۴۰. ۲ . صافات/۱۴۹ـ ۱۵۸. ۳ . احزاب/۶۷.

--------------- صفحه ۲۳۲

«پروردگـارا مـا از بزرگـان و سـران (قـوم و گروه) خـود پیروی کردیـم و آنـان مـا را از راه راسـت گمراه ساختنـد». ۶. محاسـبات و معادلات بی اساس

یکی از عوامـل ضـلالت و گمراهی آنانی که از راه راست منحرف می گردنـد و از قبول حق امتناع میورزنـد، محاسـبات و معادلات پنـداری و موهوم آنـان است که برای ارزیـابی حق و باطـل، یـک سلسـله معیارها و معادلات پنـداری را در نظر گرفته و در نتیجه به ورطه هولنـاک ضـلالت و سـقوط می نماینـد. قرآن کریم طرز فکر و ارزیـابی هـای نادرست مشـرکان و منکران نبوت و معاد را در آیات بسـیاری بازگو کرده است آنان برای خـدا صـفاتی ماننـد آنچه در مورد انسان صادق است قائل بودند، خدا را دارای فرزند، و ملائکه را دختران خدا می دانسـتند. خداوند به طور کلی در ردّ این نوع اندیشه های غلط و ناروا می فرماید: (فَلا تَضْـرِبُوا للّهِ الأَمْثالَ إِنَّ اللّهَ یَعْلَمُ وَأَنْتُمْ لا ـ تَعْلَمُـونَ).(۱) «خداونـد را ندانسـته توصـیف نکنیـد، خـدا دانـا است و شـماها نمی دانیـد». یک چنین ارزیابی، مخصوص مقـام ربوبی نبوده بلکه مقـام نبوت و رسـالت را نیز بـا معیارهای نادرست خود ارزیابی کرده و می گفتنـد: چرا این پیامبر غذا می خورد و در بازارها راه می رود؟ چرا فرشته برای ترساندن مردم همراه با او فرستاده نشده است؟ چرا خداوند برای او گنجی و یا باغی (از انواع میوه ها) نیافریده است تا بدون زحمت از

----

۱ . نحل/۷۴.

--------------- صفحه ۲۳۳

آن بخورد؟ و به پیروان پیامبر می گفتنـد: شـما از مردی که جادو شده است ;پیروی می کنید.(۱) و درباره معاد می گفتند: آیا پس از آن که بـدان های ما در درون خاک به صورت اسـتخوانهای پوسـیده ای در آمـد دوباره خلقت جدید خواهیم داشت؟».(۲) قرآن کریم در همه این موارد به آنان پاسخ داده و یکی از پاسخ های قرآن در تمام این موارد این است که این سـخنان بی مایه و صـفات پنداری که برای خدا و پیامبر در نظر گرفته اند، فاقد ارزش منطقی، و عامل ضـلالت و گمراهی آنان گشته است. (انْظُرْ کَیْفَ ضَرَبُوا لَکَ الأَمْثال فَضَـلُّوا فَلا یَسْتَطیعُونَ سَبیلاً).(۳) «بنگر چگـونه تو را توصـیف می کنـد، گمراه شدنـد و راه نمی یابنـد». ۷. دلبستگی به زندگی مادی

(الَّذِینَ یَسْتَحِبونَ الْحَیاةَ الدُّنْیا عَلَی الآخِرَةِ وَیَصدُّونَ عَنْ سَبیلِ اللّهِ وَیَبْغُونَها عِوَجاً أُولئِکَ فی ضَلال بَعید).(۴) «کسانی که زندگی دنیا را بر حیات اخروی برگزیـده انـد و راه خـدا را بر خود و دیگران مسدود می کنند، و در آن ایجاد اعوجاج و انحراف می نمایند، در گمراهی و ضلالت دوری می باشند».

----

۱ . فرقان/۷ـ۹. ۲ . اسراء/۴۹. ۳ . اسراء/۴۸. ۴ . ابراهیم/۳.

--------------- صفحه ۲۳۴

۸. کتمان حقایق

(إِنَّ الَّذِینَ یَکْتُمُونَ ما أَنْزَلَ اللّهُ مِنَ الْکِتابِ وَیَشْتَرُونَ بِهِ ثَمَناً قَلیلاً أُولئِکَ ما یَأْکُلُونَ فی بُطُونِهْ إِلّا النّارُ وَلا یُکَلِّمُهُمُ اللّهُ یَوْمَ الْقِیامَهِْ وَلا یُزَکِّیهِمْ وَلَهُمْ عَذابٌ أَلِیمٌ * أُولئِکَ الَّذینَ اشْتَرَوُا الضَّلالَهَ بِالهُدی وَالعَذابَ بِالْمَغْفِرَهِْ فَما أَصْبَرَهُمْ عَلی النّارِ).(۱) «آنان که برای رسیدن به منافعی اندک، حقایق الهی را کتمان می کنند در حقیقت چیزی غیر از آتش نمی خورند، و روز قیامت خداوند با آنان سخن نمی گوید و آنها را تزکیه نمی نماید و برای آنان عذابی دردناک است، آنان کسانی هست که گمراهی و عذاب الهی را خریده اند و از هدایت و مغفرت خداوند محروم گردیده اند پس چه چیز آنان را به تحمل آتش (خشم خداوند) وادار کرده است؟». این آیات ناظر به دانشمندان یهود است که با این که از اوصاف پیامبر اسلام (صلی الله علیه وآله وسلم) و یا قوانین الهی کاملاً آگاه بودند و حلال و حرام آن را می دانستند لکن برای تمایلات پست مادّی از بیان آن خودداری می کردند و بدین طریق راه ضلالت و گمراهی را برگزیده، خود را از هدایت خاص الهی محروم می ساختند. نکته جالب توجه این که از گمراهی این گروه با کلمه اشتراء (خریدن و مبادله کردن) تعبیر می کند که خود بیانگر آزادی و اختیار آنها در هدایت و یا گمراهی خود می باشد.

----

۱ . بقره/۱۷۴ـ۱۷۵.

--------------- صفحه ۲۳۵

۹. نفاق و دورویی

خدا در آغاز سوره بقره منافقان را با اوصاف گوناگونی معرفی کرده است مانند: ۱. دروغگویی. ۲. خدعه و حیله. ۳. سفاهت و بی خردی. ۴. افساد و تبهکاری. ۵. نفاق و دورویی. آنگاه می فرماید: (أُولئِکَ الَّذِینَ اشْتَرُوا الضَّلالَهَ بِالْهُدی فَما رَبِحَتْ تِجارَتُهُمْ وَما کانُوا مُهْتَدینَ).(۱) «آنان گمراهی را خریدند و هدایت را از دست دادند و تجارت آنها سود نکرد و از دریافت هدایت خاص الهی محروم شدند». منافقان برای نیل به مقاصد پست دنیوی بجای آن که برای آماده ساختن خود برای دریافت هدایت خاص الهی، صداقت و خیرخواهی، اصلاح و سازندگی و اخلاص و خردمندی را شیوه خود سازند، به کارهای نادرست و صفات ناپسند روی آورند و در نتیجه به جای آن که در مقابل سرمایه گرانبهای عمر خویش، هدایت را خریداری کنند، گمراهی و ضلالت را خریدند.

----

۱ . بقره/۱۶.

--------------- صفحه ۲۳۶

۱۰. هم نشینی و رفاقت با افراد ناشایسته

از آنجا که روز قیامت پرده ها کنار زده می شود و هر چیزی، چهره واقعی خود را نمایان می سازد (یَوْمَ تُبْلَی السَّرائِرِ)و گمراهان از هدایت یافتگان، و ظالمان از صالحان و عدالت خواهان باز شناخته می شوند و هر کس نتایج اعمال خود را مشاهده می کند، ظالمان و ستمگران از مشاهده سرانجام تلخ و نکبت بار خود به شدّت نگران شده و از شدّت ناراحتی دست خود را به دندان می گزند و می گویند: (یا لَیْتَنی اتَّخَذْتُ مَعَ الرَّسُولِ سَبیلاً * یا وَیْلَتی لَیْتَنی لَمْ أَتَّخِذْ فلاناً خَلیلاً * لَقَدْ أَضَلَّنی عَنِ الذِّکْرِ بَعْدَ إِذْ جاءَنی وَکانَ الشَّیْطانُ لِلإِنْسانِ خَذُولاً).(۱) «ای کاش با پیامبر خدا همراه می شدم، وای بر من ای کاش با فلان فرد ناشایسته رفاقت و دوستی نمی کردم، او مرا از راه قرآن که برای هدایت من نازل شده بود، گمراه ساخت و شیطان خوار و رها کننده انسان می باشد».

از آیات یاد شده به روشنی به دست می آید که گمراهی انسان نیز مانند هدایت او معلول عوامل خاصی است و از طرز تفکر و نوع برخورد او با حق، و آرمانهای بلند الهی انسانی سرچشمه می گیرد، و قدرت و اراده او در تحقّق این عوامل نقش مهم و کارسازی دارد.

----

۱ . فرقان/۲۷ـ۲۹.

-------------- صفحه ۲۳۷

انگیزه های جبر در مکتب اشاعره

۵

فصل هشتم : هدایت و ضلالت های الهی

فصل هشتم : هدایت و ضلالت های الهی مایه سلب آزادی از انسان نیست

-------------- صفحه ۲۳۸ -------------- صفحه ۲۳۹

هدایت ها و ضلالتهای الهی و آزادی انسان

با عوامل هـدایتِ هـدایت یافتگان، و گمراهی گمراهان از دیـدگاه قرآن آشـنا شـدیم و دانستیم که گمراهی و هـدایت انسان معلول عوامل خاصـی است که خود انسان، در تحقق آنها نقش مستقیم و کارساز دارد، و این بحث به خوبی می تواند دیدگاه واقعی قرآن را در مسأله هدایت و ضـلالت انسان روشن سازد و با توجه به آن، نیاز به بحث دیگر نیست ولی در قرآن یک دسته آیاتی است که در نظر سـطحی و ابتـدایی بـا آنچه در گذشـته بیان گردیـد، ناهماهنگ است و گویا هـدایت و ضـلالت را از قلمرو قـدرت و اختیار انسان به کلی بیرون دانسـته، و آن را صد در صد وابسته به اراده و خواست خداوند می داند. و طرفداران نظریه «جبر» به همین آیات استـناد می نمایند. برای این که بهتر بتوانیم این آیات را مورد مطالعه و بررسی قرار دهیم، آنها را تحت عناوین یاد شده در زیر دسته بنـدی می کنیم: ۱. خداونـد هر کس را بخواهـد هـدایت یـا گمراه می کنـد. ۲. همـاهنگی آغـاز و سـرانجام آفرینش انسان، از نظر هدایت و ضلالت. ۳. ایمان و پاکدامنی جز با خواست خدا تحقق نمی یابد. ۴. خداوند هدایت همه انسانها را اراده نکرده است.

-------------- صفحه ۲۴۰

واینک نمونه هایی از آیات مربوط به نخستین عنوان: الف: (فَما لَکُمْ فِی الْمُنافِقینَ فِئَتَیْنِ وَاللّهُ أَرْکَسَـهُمْ بِما کَسَبُوا أَتُریدُونَ أنْ تَهْدُوا مَنْ أَضَلَّ اللّهُ وَمَنْ یَضْلِلِ اللّهُ فَلَنْ تَجِدَ لَهُ سَبیلًا)(نساء/۸۸). «چه چیز باعث شده است که درباره منافقان دو دسته شده اید؟ خداوند به خاطر کارهایشان، آنان را به گمراهی برگردانده است آیا می خواهید کسـی را که خدا گمراه کرده است، هدایت نمایید؟ در حالی که اگر خدا کسـی را گمراه سازد راهی برای هدایت او یافت نمی شود». ب:(مَنْ یَهْدِ اللّهُ فَهُوَ الْمُهْتَدِ وَمَنْ یُضْلِلْ فَلَنْ تَجِدَ لَهُمْ أَوْلیاءَ مِنْ دُونِهِ)(اسراء/۹۷). «هر که را خـدا هدایت (۱)کنـد ;او واقعاً هدایت یافته است و هر که را گمراه نماید سـرپرست و راهنمایی جز خـدا برای او نخواهی یـافت». ج:(وَمـا أَرْسَـلْنا مِنْ رَسُول إِلاّ ـ بِلِسـانِ قَوْمِهِ لِیُبَیِّنَ لَهُمْ فَیُضِـلّ اللّهُ مَنْ یَشـاءُ وَیَهْـدِی مَنْ یَشـاءُ وَهُوَ الْعَزیزُ الْحَکیمُ)(ابراهیم/۴). «ما هیچ پیامبری را نفرسـتادیم مگر آن که او به زبان قوم خود سـخن می گفت تا دستورهای الهی را برای آنان بیان کنـد پس خـدا هر کس را بخواهـد هـدایت می کنـد و هر کس را بخواهـد گمراه می سازد و او خدای توانا و حکیم است». د:(أَفَمَنْ زُیِّنَ لَهُ سُوءُ عَمَلِهِ فَرَآهُ حَسَناً فَإِنَّ اللّهَ یُضِلُّ مَنْ یَشاءُ وَیَهْدی مَنْ یَشاءُ فَلا تَذْهَبْ نفسکَ عَلَیْهِمْ حَسَرات إِنَّ اللّهَ عَلیمٌ بِما

----

۱ . نظیر این آیه در سوره های دیگر قرآن نیز آمده است از جمله به: اعراف/۱۷۸ ;زمر/۳۶ـ ۳۷ رجوع نمایید.

-------------- صفحه ۲۴۱

یَصْنَعُونَ)(فاطر/۸). «آیـا کسـی که کارهـای زشت خود را زیبا می بینـد(ماننـد کسـی است که به زشتی کارهای خود اعتراف دارد و آنها را زشت می بینـد؟!) خـدا هر که را می خواهـد گمراه می کنـد و هر که را می خواهـد هـدایت می نماید پس تو (ای پیامبر) بر گمراهی آنان حسرت مخور زیرا خدا از آنچه آنان انجام می دهند آگاه است». هـ:(وَالَّذِینَ کَذَّبُوا بِ آیاتِنا صُمٌّ بُکُمٌ فِی الظُّلُماتِ *

مَنْ یَشأ اللّه یُضْلِلْهُ وَمَنْ یَشأْ یَجْعَلْهُ عَلی صِراط مُسْتَقیم)(انعام/۳۹). «کسانی که آیات ما را تکـذیب کردنـد کر و لالند و در تاریکی های (جهل و الحاد) قرار دارنـد خـدا هر کس را می خواهـد گمراه می سازد و هر کس را می خواهـد در راه راست قرار می دهد». و:(وَلَوْ شاءَ اللّهُ لَجَعَلَکُمْ أُمَّةً واحِـدَةً وَلکِنْ یُضِلُّ مَنْ یَشاءُ وَیَهْـدی مَنْ یَشاءُ وَلَتُسْـئَلُنَّ عَمّا کُنْتُمْ تَعْمَلُون)(نحل/۹۳). «اگر خدا اراده می کرد شما را یک امت قرار می داد(که همگی مؤمن باشید) ولی هر کس را بخواهد گمراه می کند و هر کس را بخواهد هدایت می نماید و بدون شک شما نسبت به کارهایتان بازخواست می شوید». تحلیل و تفسیر آیات یاد شده

نمونه هـای فوق از جمله آیـاتی است که در نظر سطحی بر نظریه جبر گواهی می دهنـد و دست آویز خوبی برای قائلاـن به جبر به شما می آیند، حال به تحلیل و تفسیر آنها می پردازیم تا از درستی یا نادرستی این اندیشه آگاه شویم:

--------------- صفحه ۲۴۲

تحلیل آیه نخست(نساء/۸۸)

نخستین آیه مربوط به منافقـان است و اگر تمـام آیه به دقت مورد مطـالعه قرار گیرد پاسـخ شـبهه جبر در خود آیه آمـده است زیرا حاصـل مفاد آیه این است که چرا مؤمنان درباره منافقان اختلاف نظر پیـدا کرده و به دو گروه تقسیم شـده انـد گروهی به جنگ با آنان رأی می دهند و گروه دیگر به خودداری از جنگ با آنان توصیه می نمایند و از آنان شـفاعت می کنند. در حالی که خداوند آنـان را به خـاطر کارهـای ناروایی که انجام داده انـد به ضـلالت و گمراهی برگردانـده است در این صورت آیا کسانی که از آنان شفاعت می کننـد می خواهنـد آنان را هـدایت نماینـد؟در حالی که کسانی را که خـدا گمراه ساخته است راهی برای نجات آنان از گمراهی نیست. بنابراین گمراه نمودن آنها به خاطر اعمال زشتی است که انجام داده انـد نه این که بـدون جهت خـدا آنها را گمراه ساخته است. جالب توجه آن که در آیه بعد، یکی از خصلتهای ناروای آنان را گوشزد نموده است و آن این است که این منافقان نه تنها خود، از اسـلام روی برگردانده اند و به آیین کفر باز گشـته اند، بلکه می خواهند مسلمانان را نیز با خود همراه سازند تا این که همه از نظر عقیـده یکسان باشـند: (وَدُّوا لَوْ تَکْفُرُونَ کَما کَفَرُوا فَتَکُونُونَ سَواءً).(۱) بنابراین آنچه موجب گمراهی منافقان شده اسـت کارهای منافقانه و ناروای آنان می باشد آنان عناصـر پست و نابخردی هسـتند که به سـختی با آیین پاک اسـلام مخالفت میورزند و در اندیشه شوم برچیدن بساط آن از زمین می باشند.

----

۱ . به تفسیر المیزان، ج۵، ص ۲۸ مراجعه شود.

--------------- صفحه ۲۴۳

امّا این که خداوند اضـلال و گمراه نمودن آنان را به خود نسبت داده و می فرماید: (وَاللّه أَرکسهم) باید یادآور شویم که مقصود از این اضـلال کیفر دادن و مجازات آنان است که به واسـطه سـنت تکوینی الهی که بر زندگی بشر حاکم است، تحقق می پذیرد. زیرا نسـبت و قضـاء حتمی خـدا این است که هر کس از پـذیرش حق سـرباز زنـد و برای خـاموش نمودن مشـعل هـدایت به نیرنگ های منافقانه مبادرت ورزد، از مسـیر حق منحرف می گردد و به ورطه ضـلالت و گمراهی سـقوط می نماید و اگر چه منافقان با اختیار و آزادی خود به این سرنوشت شوم گرفتار شده اند لکن از آنجا که این قانون را آفریدگار جهان مقرر نموده است، گمراه شدن آنان به خدا نسبت داده شده است.(۱) تفسیر آیه دوم (اسراء/۹۷)

برای آن که روشن شود چه کسانی را خداونـد هـدایت می نمایـد یا گمراه می سازد آیات قبل و بعد از این آیه را مورد مطالعه قرار می دهیم: در آیات قبل چنین آمـده است که خداونـد پیامبر خود را برای هـدایت انسانها فرسـتاد ولی گروهی ایمان نیاوردند. عامل خودداری آنان از قبول دعوت پیامبر این پندار نادرست بود که می گفتند چرا خداوند به جای آن که فرشـتگان را برای هدایت بشر بفرستد، انسانی را مبعوث کرده است.(۲) و در آیات بعد می فرماید:«گمراهان را روز قیامت در حالی که کر و لال و کور می باشند

بر چهره هایشان محشور می نماییم، و جایگاه آنان دوزخ است

----

۱ . در این بـاره در آینـده مشـروحاً بحث خواهـد شـد. ۲ . (وَمـا مَنَعَ النّـاسَ أنْ یُؤْمِنُوا إذْ جاءَهُمُ الْهُـدی إلاّـ أنْ قالُوا أَبَعَثَ اللّهُ بَشـراً رَسُولاً)(اسراء/۹۴و...).

--------------- صفحه ۲۴۴

این کیفر آن است که آنـان به آیـات مـا کفر ورزیدنـد و معاد و جهاد پس از مرگ را انکار نمودنـد.(۱) همـان گونه که این آیات حاکی است عامل اصـلی گمراهی آنان، اندیشه نادرست، و خوی ناپسـند خودخواهی، و اسـتکبار آنان است، و ما در بحث گذشـته روشن ساختیم که از دیدگاه قرآن خوی کبر و خودخواهی از عوامل ضلالت و گمراهی انسان می باشد. تفسیر آیه سوم(ابراهیم/۴) این آیه می گوید: خداوند پیامبران خود را برمی انگیخت تا با زبان معمولی چنان که همگان درک کنند ;حقائق الهی را برای آنان بازگو نماینـد و خداونـد هر کس را بخواهـد هـدایت کرده و هر کس را بخواهـد گمراه می سازد: ما درباره این آیه چنـد مطلب را یادآور می شویم: ۱.اگر به راستی اراده و توانـایی انسان در هـدایت و گمراهی او، هیـچ نقش نداشـته باشـد، بعثت پیامبران و بازگو کردن معارف و احکام الهی به گونه ای که همگان درک نماینـد، چه اثری دارد؟ زیرا بر فرض این که آنان هیـچ گونه حق انتخابی ندارنـد، و قبول یـا رد دعوت پیـامبران از اراده و توانـایی آنـان بیرون است، بیان حقایق و عـدم آن یکسان است، پس بعثت پیامبران کـاری لغو و بیهوده می باشـد و این بـا حکمت آفریـدگار یکتـا ناسازگـار است. بنـابراین اگر به فرض از فهم معنـای واقعی این آیه ناتوان باشیم،

----

۱ . (وَنَحْشُـرهُمْ یَوم القِیامَـهْ عَلی وُجُوهِهِم عُمیاً وَبُکْماً وَصُـمّاً ماویهُمْ جَهَنَّم...)(اسـراء/۹۷). (ذلِـکَ جَزاءهُـمْ بِـأَنَّهُمْ کَفَرُوا بِ آیاتِنا...)(اسراء/۹۸).

--------------- صفحه ۲۴۵

نمی توانیم آن را طوری تفسیر کنیم که بـا اصل «حکمت» خداونـد ناسازگار باشـد. ۲. آنچه در این آیه و آیـات مشابه آن درباره هـدایت و ضـلالت انسـان آمـده است این است که خداونـد هر کس را بخواهـد هـدایت یـا گمراه می کنـد امّا این که مشیت او به هدایت یا گمراهی چه کسـی تعلق گرفته است، بیان نشده است، در این صورت با در نظر گرفتن آیاتی که در بحث گذشـته یادآور شدیم و با توجه به این که اراده خداوند بدون ملاک و به صورت گزاف به چیزی تعلق نمی گیرد، معلوم می شود که اراده خداوند به هـدایت یـا گمراهیِ کسـانی تعلق می گیرد که عوامل آن را به کار بسته انـد، همان عواملی که از طرز فکر و نوع تصـمیم گیری انسـان در برابر آرمان های الهی مایه می گیرد و در بحث قبل آنها را بازگو نمودیم. این مطلب در مضـمون پاره ای از آیات به طور صریح بازگو شده است: الف: خداوند غیر از فاسـقان کسـی را گمراه نمی سازد. (وَما یُضِلُّ بِهِ إلاّ الْفاسِقینَ)(بقره/۲۶). ب: خداوند مؤمنان را در زندگی دنیا و آخرت ثابت قدم می دارد و ستمگران را گمراه می سازد: (یُثَبِّتُ اللّهُ الَّذِینَ آمَنُوا بِالْقَوْلِ الثّابِتِ فِی الْحَیاهِ الـدُّنْیا وَفِی الآخِرَهِ وَیُضِلُّ اللّهُ الظّالِمینَ)(ابراهیم/۲۷). ج: خداوند اسـراف کنندگان شـکاک(در حقایق بدیهی و روشن) را گمراه می نماید. (کَذلِکَ یُضِلُّ اللّهُ مَنْ هُوَ مُسْرِفٌ مُرْتابٌ) (مؤمن/۳۴).

--------------- صفحه ۲۴۶

د: خـدا کـافران را گمراه می کنـد. (کَذلِکَ یُضِلُّ اللّهُ الْکافِرینَ)(غافر/۷۴). هـ: آنگـاه که از طریـق حق منحرف گردیدنـد خـداوند دلهایشان را از جانب سـعادت بازگرداند. (فَلَمّا زاغُوا أزاغَ اللّهُ قُلُوبَهم)(صف/۵). و:خداوند به دلهای متکبران و جباران مهر(شـقاوت و ضـلالت) می زند. (کَذلِکَ یَطْبَع اللّهُ عَلی کُلِّ قَلْبِ مُتَکَبِّر جَبّار)(مؤمن/۳۵). با مطالعه این آیات جای هیـچ تردیدی باقی نمی ماند

که هدایت و ضلالت انسان گر چه به عنوان دو پدیده، به مشیت و اراده الهی منتهی می گردد ولی در تحقق آن، عوامل دیگری نیز نقش دارند که از مهمترین آنها خواست و اراده خود انسان است. ۳. آیه قبل از آیه مورد بحث، به روشنی به این مطلب گواهی می دهد که اراده الهی به گمراهی چه کسانی تعلق گرفته است در این آیه چنین آمده است: آنان که زندگی دنیا را بر زندگی و حیات اخروی برگزیده اند و دیگران را از راه خدا باز می دارند ;در گمراهی دوری فرو افتاده اند(ابراهیم/۱۳). بررسی آیات دیگر

از آنچه پیرامون آیات گذشته یادآور شدیم پاسخ شبهه «جبر» نسبت به آیات دیگر نیز روشن می گردد خواننده محترم اگر با دقت آن آیات را مورد مطالعه قرار دهد در می یابد که هیچ یک از آنها بر عقیده طرفداران جبر دلالت ندارد با توجه به شواهدی که در خود آن آیات و یا در آیات دیگر قرآن آمده است

-------------- صفحه ۲۴۷

و نیز با توجه به اصول مسلم عقلی که قطعاً مورد قبول قرآن نیز هست، می تواند نظر واقعی قرآن را در مسأله جبر و اختیار و هدایت و ضلالت به دست آورد و ما برای رعایت اختصار از بررسی تفصیلی آن خودداری می کنیم و دامن سخن را در مورد این گروه کوتاه می نماییم، و به بررسی آیات دیگر که تحت عنوان دوم قرار می گیرند، می پردازیم. هماهنگی آغاز و انجام آفرینش انسان از نظر هدایت و ضلالت(۱)

دومین دسته از آیات قرآنی که در بحث هدایت و ضلالت باید مورد بررسی قرار گیرد ;آیاتی است که انسانها را از نظر آفرینش به دو دسته تقسیم می کند و سرانجام انسان را از نظر هدایت و ضلالت هماهنگ با سرآغاز آفرینش او می داند و بر این باور است که هر کس در زندگی دنیوی خود همان راهی را می رود که آفرینش او اقتضاء می نماید. ما تنها به یکی از روشن ترین آیات قرآن در این باره، بسنده می کنیم: ۱. (کَما بَدَأَکُمْ تَعُودُونَ * فَریقاً هدی وَفَریقاً حَقَّ عَلَیهِمُ الضَّلالَهُ)(اعراف/۲۹ـ۳۰). «همان گونه که خداوند شما را آفریده است ;به سوی او باز می گردید. گروهی هدایت یافته و گروهی دیگر گمراهی آنان حق و حتمی است».

----

۱ . عنوان دوم از آیات است که مستمسک جبریان است و در ص ۱۸ به عناوین کلی آنها اشاره شد.

-------------- صفحه ۲۴۸

بررسی و تفسیر

این دو آیه در نخستین مطالعه، و در چشم انداز سطحی، از دلایل روشن نظریه جبر به شمار می روند ولی اگر با واقع بینی و نگاه عمیق مورد مطالعه قرار گیرند معلوم خواهد شد که نه تنها دلیل بر اندیشه جبر نیستند، بلکه بر اختیار و آزادی انسان گواهی می دهند و اینک بررسی و تفسیر این دو آیه: برای روشن شدن این دو آیه باید قبل و بعد آنها را نیز مورد مطالعه قرار دهیم: (قُلْ أَمَرَ رَبّی بِالْقِسْطِ وَأَقِیمُوا وُجُوهَکُمْ عِنْدَ کُلِّ مَسْجِد وَادْعُوهُ مُخْلِصینَ لَهُ الدِّین کَمَا بَدَأَکُمْ تَعُودُونَ * فَریقاً هَدی وَفَریقاً حَقَّ عَلَیْهِمُ الضَّلالَةُ إِنَّهُمُ اتَّخَذُوا الشَّیاطینَ أَوْلیاءَ مِنْ دُونِ اللّهِ وَیَحْسَبُونَ أَنَّهُمْ مُهْتَدُونَ)(اعراف/۲۹ـ۳۰). «بگو خداوند مرا به عدالت و عبارت و اخلاص دستور داده است همان گونه که شما را آفریده است، به سوی او باز می گردید، گروهی هدایت یافته و گروهی گمراهیشان حق و حتمی است آنان ولایت شیاطین را بر ولایت خدا برگزیده اند و می پندارند که هدایت یافته اند». با توجه به این که، این آیه پس از آیاتی آمده است که آغاز آفرینش نوع انسان را بیان می کنند مقصود این است که قضاء الهی بر این استوار گردیده است که انسانها به دو دسته تقسیم کردند گروهی هدایت یافته و بر صراط مستقیم و گروهی دیگر گمراه و منحرف از راه راست و در پایان نیز به همین صورت به سوی خدا بازگشت می کنند و امّا این که چرا قضا و مشیت الهی به گمراهی عده ای تعلق گرفته است در خود آیه بیان گردیده است و آن این که:

-------------- صفحه ۲۴۹

آنان ولایت شیطان را بر ولایت خدا ترجیح داده اند و قضاء حتمی الهی بر این استوار است که هر کس ولایت شیطان را برگزیند وی را گمراه می سازد، و در آیات دیگر بر اصل تصریح شده است مانند: (کَتَبَ عَلَیْهِ أَنَّهُ مَنْ تَوَلاّهُ فَإِنَّهُ یُضِلُّهُ)(حج/۴). این اصل ثابت و قضاء قطعی الهی، در آیه دیگر با صراحت بیشتری بیان گردیده است. (قالَ هذا صِراطٌ عَلَیَّ مُسْتَقیمٌ أَنَّ عِبادی لَیْسَ لَکَ عَلَیْهِمْ سُلْطانٌ إِلاّ مَنِ اتَّبَعَکَ مِنَ الغاوین)(حجر/۴۲). «خداوند(خطاب به ابلیس) فرمود«قضاء حتمی و صراط مستقیم من بر این استوار است که تو بر بندگان من استیلاء و سلطه ای نداری مگر آنان که از تو پیروی نمایند». این آیه نیز انسانها را به دو گروه تقسیم می کند: ۱. آنان که شیطان را بر آنها سلطه و استیلایی نیست این گروه همان هدایت یافتگانند. ۲. گروهی که از شیطان پیروی نموده اند و آنان کسانی اند که قضاء الهی بر گمراهیشان تحقق یافته است. بنابراین اگر چه قضاء الهی به هدایت گروهی و گمراهی گروه دیگر تعلق گرفته است لکن این قضاء الهی با آزادی و اختیار انسان منافات ندارد، زیرا قدرت و خواست بشر نیز یکی از اجزاء این قضاء الهی است مشیت و قضاء الهی بر گمراهی کسانی استوار گردیده که با اراده و اختیار خود ولایت شیطان را برگزیده، از او پیروی نمایند.

-------------- صفحه ۲۵۰

قرآن کریم خود این مطلب را این گونه یادآور شده است: (فَإِمّا یَأْتِیَنَّکُمْ مِنّی هُدیً فَمَنِ اتَّبَعَ هُدایَ فَلا یَضِلُّ وَلا یَشْقی وَمَنْ أَعْرَضَ عَنْ ذِکْری فَإِنَّ لَهُ مَعیشَةً ضَنْکاً وَنَحْشُرُهُ یَوْمَ الْقِیامَةِ أَعْمی)(طه/۱۲۴). «اگر از جانب من (خدا) هدایت و راهنمایی برای شما آمد پس هر کس از آن پیروی نماید در مسیر زندگی گمراه نمی گردد، و سرانجام بدبخت نمی شود، و آن کس که از یاد من (هدایت های الهی) روی برگرداند زندگی ناگوار و تنگی خواهد داشت و روز قیامت نابینا(کنایه از گمراهی است) محشور می شود». دستور به عدالت و پاکی در آیه، دلیل بر آزادی انسان است

اگر آغاز دو آیه مورد بحث را، به دقت مطالعه کنیم معلوم می شود که این دو آیه نه تنها دلیل بر نظریه جبر نیستند، بلکه بر آزادی و اختیار انسان گواهی می دهند زیرا در آغاز آن دو، خداوند به عدالت و عبادت و اخلاص دستور می دهد و ناگفته معلوم است که از نظر عقل، تکلیف کسی به کاری که هیچ قدرت و اراده ای در تصمیم گیری ندارد بیهوده و لغو است و با توجه به این که آفریدگار حکیم از هر گونه بیهودگی و لغو منزه و پیراسته می باشد این تکلیف الهی خود دلیل روشنی بر اختیار و آزادی انسان به شمار می رود. اینک با توجه به آنچه پیرامون این دو آیه یادآور شدیم می توانیم تصویر روشنی از مفاد آنها به دست آوریم و آن این که خداوند انسان را به عدالت و اخلاص و عبادت دستور می دهد، آنگاه این دستور را تفسیر می نماید که قضاء

-------------- صفحه ۲۵۱

حتمی خداوند در آفرینش انسان، بر این استوار گردیده که گروهی هدایت یابند و گروهی گمراه گردند و چون قوانین الهی بی ملاک و گزاف نیست و بر معیار و شیوه حکیمانه ای مبتنی است تنها آن کسانی گمراه می گردند که به جای ولایت رحمان، ولایت شیطان را برگزینند ولی آنان که جویای هدایت و طالب سعادتند باید از ولایت شیطان دوری گزیده و با رعایت اصل عدالت در نظام زندگی خود، وعبادت توأم با اخلاص در مقام پرستش، پیروی خود را از ولایت خداوند ابراز نمایند. اکنون به تفسیر گروه سوم می پردازیم. *** ایمان و نیکوکاری جز با خواست واذن خدا تحقق نمی یابد

دسته سوم آیاتی است که می گوید ایمان به خدا و گام نهادن در راه سعادت و نیکی، جز به اذن و مشیت الهی تحقق نمی یابد، بنابراین، هدایت انسان های هدایت یافته، پدیده ای است که صد در صد وابسته به اراده و خواست خدا بوده، و از قلمرو خواست و اراده انسان بیرون است و از آنجا که ضلالت نیز در نقطه مقابل هدایت قرار دارد آن نیز بیرون از قلمرو اراده و خواست انسان خواهد بود و این همان اندیشه جبرگرایان است. و اینک نمونه هایی از این آیات: ۱.(وَلَوْ شاءَ رَبُّکَ لآمَنَ مَنْ فِی الأَرْضِ کُلُّهُمْ جَمیعاً أَفَأَنْتَ تُکْرِهُ النّاسَ حَتّی یَکُونُوا مُؤْمِنینَ * وَما کانَ لِنَفْس أَنْ تُؤْمِنَ إِلاّ بِإِذْنِ اللّهِ وَیَجْعَلُ الرِّجْسَ عَلَی الَّذینَ لا

یَعْقِلُونَ)(یونس/۹۹ـ۱۰۰).

-------------- صفحه ۲۵۲

«اگر خـدا می خواست همه انسانها ایمان می آوردنـد آیا تو مردم را از روی اکراه و اجبار وادار به ایمان می کنی؟ کسـی نمی تواند به خـدا ایمـان آورد مگر به اذن خـدا و پلیـدی را بر آنـان که عاقلانـه رفتـار نمی کننـد، قرار می دهـد». ۲.(ثُمَّ أَوْرَثْنَا الْکِتابَ الَّذینَ اصْطَفَیْنا مِنْ عِبادِنـا فَمِنْهُمْ ظـالِمٌ لِنَفْسِهِ وَمِنْهُمْ مُقْتَصِـدٌ وَمِنْهُمْ سـابِقٌ بِـالْخَیْراتِ بِإِذْنِ اللّهِ ذلِکَ هُوَ الْفَضْـلُ الْکَبیرُ)(فـاطر/۳۲). «آنگاه کتابهای آسـمانی (یا قرآن) را به بنـدگان برگزیـده خود عطا کردیم پس برخی از آنان (بنـدگان) به خود سـتم نموده و گروهی راه میانه را برگزیده و عده ای با اذن و مشیت خداوند به سوی نیکی ها سبقت گرفتند این فضل بزرگ خداوند است». ۳. (وَلَوْ أَنَّ قُرْآناً سُیِّرَتْ بِهِ الجِبالُ أَوْ قُطِّعَتْ بِهِ الأَرْضُ أَوْ کُلِّمَ بِهِ الْمَوتی بَلْ للّهِ الأَمْرُ جَمیعاً أَفَلَمْ یَیْأَسِ الَّذِینَ آمَنُوا أَنْ لَوْ یَشاءَ اللّهُ لَهَدی النّاسَ جَمیعاً...)(رعد/۳۲). «اگر قرآنی نـازل می شـد که کوهها را به حرکت در می آورد، و زمین را قطعه قطعه می کرد، و مردگان را به سخن می آورد (همه انسانها هدایت نمی شدند) لکن امر هدایت و ضـلالت همگی به دست خدا است آیا مؤمنان نمی دانند که اگر خدا می خواست همه انسانها را هدایت می کرد؟».

-------------- صفحه ۲۵۳

بررسی و تفسیر آیات

در این آیات و آیات دیگر مشابه آنها دو مطلب بیان گردیـده است: ۱. ایمان و گرایش به خوبی ها جز با اذن خـدا تحقّق نمی یابد. ۲. خداوند هدایت همه انسانها را اراده نکرده است. این دو مطلب که دو اصل قرآنی در مسأله هدایت و ضلالت بشمار می روند هر چنـد به ظـاهر چنین می نماینـد که انسـان در هـدایت و گمراهی خویش فاقـد اراده و حق انتخـاب است، لکن اگر آیات یاد شـده و آیـات دیگر مشـابه آنهـا را با دقت مورد مطالعه قرار دهیم خواهیم دیـد که هیـچ گونه ارتباطی با نظریه «جبر» ندارنـد. این که جز با خواست و مشیت خداوند کسی را یارای ایمان و گرایش به سوی خوبی ها نیست، یکی از اصول توحیدی قرآن است که برای هیچ مؤثری جز آفریـدگار یکتـا اسـتقلالی در تأثیر قائل نیست قرآن اگر چه قانون اسـباب و مسببات را محترم می شـمارد ولی آن را در طول اراده خدا می داند نه در عرض آن. ایمان به خدا و گرایش به سوی خوبی ها از پدیده های هستی است و به حکم قانون علیت در تحقق خود، به اسباب و شرایط ویژه ای نیازمند است که انتخاب و اراده انسان از جمله عوامل و اسباب پیدایش آن می باشد ولی بـا توجه به اصل قرآنی یاد شـده (سلسـله علل به اراده آفریـدگار هستی منتهی می گردد) اراده و خواست انسان آنگاه مؤثر واقع می شود که از پشتوانه اراده خداوند نیز برخوردار باشد، در غیر این صورت عقیم و بی اثر خواهد بود.

-------------- صفحه ۲۵۴

از توضیـحات یاد شده روشن شد که این اصل قرآنی هرگز، اراده و اختیار انسان را درهدایت و یا ضـلالت او نفی نمی کند آنچه را نفی می کند استقلال اراده او در تأثیرگذاری است و همان گونه که یادآور شدیم این اصل یکی از مهمترین اصول اعتقادی قرآن و فلسفه اسلامی است. بررسی دومین مطلب

اینـک دومین مطلبی را که در آیـات یـاد شـده طرح گردیـده است ;مورد بررسـی قرار می دهیم: «خداونـد هـدایت همگان را اراده نکرده است و اگر می خواست که همه انسانها هـدایت شوند، همگی هدایت می شدند». طرفداران نظریه جبر این مطلب قرآنی را با اصـل آزادی و اختیار انسان در هـدایت و ضـلالت ناسازگار می داننـد ولی حقیقت این است که این مطلب نیز هیـچ گونه منافاتی با حریت و آزادی انسان نـدارد. این کـدام هدایت است که خداوند آن را برای همگان نخواسـته است و اگر می خواست بدون شـک هدایت می شدند؟ هدایت اختیاری یا هدایت اجباری؟ مدعای ما این است که مقصود از این هدایت، هدایت اجباری است و منظور این است که خداونـد هدایت اجباری انسانها را اراده نکرده است زیرا چنین هدایتی نه با قانون آزمایش و امتحان خداوندی سازگار

است، و نه بـا فلسـفه بعثت پیـامبران و قـانون کیفر و پاداش اخروی. نخستین آیه از آیات نامبرده در ایـن بخش شاهـد گویایی بر این مدعی است:

------------- صفحه ۲۵۵

زیرا در آیه یـاد شـده پس از آن که می فرمایـد: «اگر خـدا می خواست همه انسانهـا ایمان می آوردنـد چنین می گویـد: آیا تو (ای پیـامبر) انسانهـا را به اکراه و اجبـار وادار به ایمـان می کنی؟(أَفَأَنْتَ تُكْرِهُ النّاسَ حَتّى يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ)؟ این اسـتفهام انکاری چنین می فهمانـد که: اوّلاًـ اجبار و اکراه انسانها بر هـدایت از حوزه توانایی پیامبر بیرون است زیرا خداونـد آن را اراده نکرده است و بـدیهی است که هیچ پدیده ای بدون اراده و خواست خدا تحقق نمی یابد. وثانیاً: اگر بر فرض، چنین هدایتی تحقق یابد، فاقد ارزش بوده و معیار سـعادت و کمال انسانی نخواهـد بود. به عبارت واضـح تر: هدایتی که خداوند آن را اراده نکرده است همان هدایتی است که در فقره دوم آیه خطاب به پیامبر مطرح شده است، و چون هدایت دوم هدایت اجباری است طبعاً مقصود از هدایت نخست نیز همان هـدایت اجباری می باشـد. در جای دیگر خطاب به پیامبر چنین می فرمایـد: «اگر روی گردانـدن کافران و مشـرکان از پذیرش آیین یکتاپرستی بر تو گران است (و می خواهی همگان ایمان آورند) پس اگر می توانی به درون زمین راه یابی، یا به آسمان بالا روی و آیـت معجزه ای برای کـافران بیـاوری پس چنیـن کن، واگر خـدا می خـواست همه را هـدایت می کرد پس از جاهلاـن مبـاش، تنها کسانی به دعوت به خـداپرستی و پاکـدامنی پاسـخ می دهنـد که گوش شـنوا دارنـد(ولی مردگان از درك آن عاجزنـد). آنگاه این حقیقت را درک می کنند، که برانگیخته شوند. خداوند آنان را

------------- صفحه ۲۵۶

برمی انگیزد. سـپس به سوی او بازگشت می کننـد(و به درستیِ دعوت پیامبران واقف می گردند).(۱) مقصود از هدایت در این آیه نیز هدایت اجباری است زیرا شـکی نیست که قرآن بزرگرین آیت و معجزه ی است که خداوند برای اثبات حقانیت پیامبر اسـلام به او عطـا کرده است. برای فراهم شـدن زمینه هـدایت اختیـاری آیت و معجزه ای بالاتر از قرآن متصور نیست بنابراین مقصود از آیتی که با استفهام انکاری عدم توانایی پیامبر را بر آوردن آن بیان می نماید آیتی است که از طریق اجبار، مخالفان دعوت پیامبر را نیز به قبول آن وادار نمایـد. از آنجا که این نوع از هدایت بی ارزش است از این جهت به هیچوجه تحقق نخواهد پذیرفت. در حقیقت این آیه می خواهد پیامبر را از نگرانی اعراض مشـرکان بیرون آورد که با توجه به این که انسانها در هدایت و ضـلالت و پذیرش دعوت پیـامبران و یـا اعراض از آن مختـار و آزاد می باشـند. و کیفر و پـاداش بر اختیـار و آزادی انسـان اسـتوار است، در این صورت نباید پیامبر پس از آن که وظیفه رسالت خویش را به طور کامل ایفا نمود از اعراض و گمراهی مخالفان نگران و انـدوهگین باشـد زیرا با کمـال آزادی، هـدایت را نپذیرفتنـد و چون هـدایت اجبـاری انسانها با اصول اعتقادی و معارف توحیـدی ناسازگار است اگر کسـی خواستار آن باشد از جاهلان به معارف الهی خواهد بود. در این صورت جای نگرانی نیست.

----

۱. (وَإِنْ كانَ كَبُرَ عَلَيْكَ إِعْراضُـهُمْ فَإِن اسْـتَطعتَ أَنْ تَبْتَغی نَفَقاً فِي الأَرضِ أَو سُـلَّماً فِي السَّماءِ فَتَأْتِيَهُمْ بِايَـةٍوَلَوْ شاءَ اللّهُ لَجَمعهُم عَلى الهُدى فَلا تَكُونَنَّ مِنَ الْجاهِلين...)(انعام/۳۵ـ۳۶).

------------- صفحه ۲۵۷

آنگاه در آیه بعـد، همین مطلب را با بیانی دیگر توضیـح می دهـد که انسانها در مقابل دعوت پیامبران دو دسـته انـد، گروهی به آن گوش جان می سـپارند و به آن ایمان می آورنـد و گروهی دیگر هماننـد مردگانند که بشارت ها و اندرزهای پیامبران در آنان هیچ تأثیری ندارد و چون بعثت پیامبران و تکالیف دینی برای امتحان و آزمایش انسان ها است و آن نیز جز با اختیار بشر و حق انتخاب و تصـمیم گیری او تحقق نمی یابـد بنـابراین نبایستی در فکر هـدایت اجباری گمراهان و مخالفان بود.(۱) از آنچه بیان گردیـد معنای

آیـات دیگر قرآن که مشابه آیات یاد شـده است(۲) و مفـاد آنهـا این است که خداونـد هـدایت همه انسانها را اراده نکرده است نیز روشن گردید و طرح و بررسی جداگانه آنها لزومی ندارد. اسناد ضلالت انسان به خدا

اکنون که انسان از دیدگاه قرآن خود مسئول گمراهی خویش است و اندیشه جبر در مسأله هدایت و ضـلالت، فکر خام و ناآزموده ای بیش نیست جـای این سؤال بـاقی است که چرا گـاهی گمراهی انسـان، به خـدا نسـبت داده می شود و اصولاًـ بـا توجه به این که گمراه کردن دیگران یکی از صـفات نقص به شـمار می رود چرا قرآن این صـفت را به خـدا نسـبت می دهـد؟ این سـؤال از دیربـاز توجه مفسران و متکلمان اسلامی را به خود جلب کرده و پاسخهای گوناگونی به آن داده شده است.

----

۱ . برای تفسیر این آیه به تفسیر المیزان: ج۷، ص ۶۴ـ ۶۷ رجوع نمایید. ۲ . سجده/۱۳، انعام/۱۰۷، انعام/۱۴۹.

-------------- صفحه ۲۵۸

«ضـلال» در لغت به معنی عـدول و انحراف از طریق مسـتقیم و راه سـعادت بخش است خواه در قلمرو انـدیشه و نظر، خواه در مسـیر زندگی و عمل، بدیهی است اگر انسان و یا هر موجود عاقل، موجبات گمراهی و انحراف دیگران را فراهم نماید ;مرتکب کار قبیح و ناپسـندی شده است و با این حال به هیچوجه نمی توان این صـفت ناپسـند را به خدا نسـبت داد ولی در عین حال در قرآن صـفت اضـلال به خدا نسـبت داده شده است، باید این اضـلال معنی دیگر داشـته باشد که مذموم و ناپسـند نباشد و به همین جهت مفسـران اضلال را در قرآن به دو قسم تقسیم کرده اند. ۱. اضلال ناپسند و مذموم. ۲. اضلال پسندیده و محمود. قسم نخست عبارت است از این که بـا خـدعه و نیرنـگ کسـی را از راه حق منحرف نمـوده، به طریـق باطـل سوق دهنـد. این قسم از اضـلال همـان است که به شیطان(۱)، فرعون(۲)، سامری(۳) سـردمداران تباهی و استکبار(۴) ، هوای نفس(۵) رفیق نااهل(۶) نبت داده شـده است. با توجه به این که این قسم از اضلال را نمی توان به خدا نسبت داد باید دید آن کدام قسم از اضلال است که قرآن به خدا نسبت داده است.

----

۱ . (وَلَقَـدْ أَضَلَّ مِنْکُمْ جِبلًا کَثیراً)(یس/۶۲). ۲ . (وَأَضَلَّ فِرعَون قومَه وَما هَـدی...)(طه/۷۹). ۳ . (وَأَضَلَّهُمُ السّامریّ)(طه/۸۵). ۴ . (إِنّا أَطَعْنا سادَتنا وَکُبرائَنا فَأَضَلُّونا السَّبیلا)(احزاب/۶۷). ۵ . (وَلا تَتَّبِع الْهَوی فَیُضِلَّکَ عَنْ سَبیلِ اللّه)(ص/۲۶). ۶ . (یا وَیْلتی لَیْتَنی لَمْ أَتَّخِذ فُلاناً خَلیلًا لَقَدْ أَضَلَّنی عَنِ الذِّکر...)(فرقان/۲۸).

-------------- صفحه ۲۵۹

سخنی از راغب اصفهانی

راغب اصفهانی در مفردات خود در این باره چنین می گوید: اضلال الهی بر دو قسم است یکی این که وقتی انسان خود راه باطل را برگزینـد و گمراه گردد، خداونـد حکـم بـه گمراهی می کنـد و راه بهشـت را بر او می بنـدد، و او را بـه دوزخ سـوق می دهـد. این اضلال عین حق و عدل است، دیگری این است که خداوند انسان را به گونه ای آفریده است که هرگاه به سوی خوبی ها یا بدی ها تمایل پیـدا کرد و با آنها مأنوس گردیـد، رفته رفته خوبی یا بـدی جزء طبیعت و سـرشت او می گردد به گونه ای که به آسانی نمی تواند آن را از خود جدا سازد، و چون از یک طرف این استعداد و خصوصیت روحی و انعطاف نفسانی را خدا در او آفریده است و از طرف دیگر هر چیزی که به نحوی در تحقّق فعلی تأثیر داشـته باشد، آن فعل به او نسـبت داده می شود، بنابراین نسبت ضـلالت و گمراهی انسان به خدا از این جهت اشـکالی ندارد سپس اضافه می کند مسأله تقلیب افئده(۱)(دگرگون کردن دلهـا) و مهر زدن بر قلب ها(۲) و افزودن مرض های نفسانی(۳)نیز از همین قبیل است.(۴) گفتاری از علاّمه طبرسیرحمه اللّه

علامه طبرسی، مؤلف تفسیر معروف «مجمع البیان» برای اضلال الهی

----

۱ . (وَنُقَلِّبُ أَفْئِدَتهُم...)(انعام/۱۱۰). ۲ . (خَتَمَ اللّهُ عَلى قُلُوبِهِمْ...)(بقره/۷). ۳ . (فِى قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ فَزادَهُمُ اللّه مَرَضاً)(بقره/۱۰). ۴ . مفردات راغب، ص ۲۹۷، ماده ضل.

--------------- صفحه ۲۶۰

چهار وجه ذکر نموده و می گوید همه آیاتی که اضلال را به خدا نسبت داده است باید به یکی از این وجوه چهارگانه برگرداند زیرا آن اضلالی که به شیطان و فرعون و سامری نسبت داده شده است به هیچ وجه به خدا نسبت داده نمی شود. وجوه چهارگانه ای که نامبرده بیان کرده است بدین قرار است: الف: سخت گیری در امتحان

شکی نیست که در امتحان های سخت، گروهی به گمراهی کشیده می شوند، و البته گروهی نیز پیروز و موفق می گردند اگر چه این گمراهی عوامل خاصی دارد و عمده ترین آن همان سوء استفاده از حق انتخاب و عدم تصمیم گیری درست فرد گمراه است، ولی چون شخص امتحان کننده نیز در این پدیده دخالت داشته است، گمراهی را به او نسبت می دهند مانند این که اگر فردی برای امتحان، نقره ای را در آتش بیفکند و ناخالصی آن ظاهر گردد می گویند نقره خود را تباهی نمودی در حالی که او تباهی را در آن ایجاد نکرده و تنها سبب آشکار شدن آن گردیده است اسناد ضلال به بتها نیز از همین قبیل است قرآن گفتار إبراهیم (علیه السلام) را در این باره چنین نقل می کند: (رَبِّ إِنَّهُنَّ أَضْلَلْنَ كَثِيراً مِنَ النّاسِ...)(ابراهیم/۳۶). «پروردگارا این بتها بسیاری از مردم را گمراه کرده اند...». شکی نیست که عامل گمراهی آنان سبک عقلی و نا آزمودگی آنها بوده است ولی آنچه وسیله نمایان شدن گمراهی آنان گردیده، بتها بوده است. نظیر یا قریب به این معنی است وقتی که کسی فریفته و دلباخته جمال

--------------- صفحه ۲۶۱

معشوق خود می گردد به طوری که مرتکب کارهای غیر معقول و ناپسند نیز می گردد در این صورت گفته می شود آن معشوق عقل او را زایل نموده و اخلاقش را تباه ساخته در حالی که چه بسا هرگز او را نمی شناسد ولی از آنجا که به خاطر او این گمراهی و انحراف فکری و عملی در عاشق بوجود آمده، به او نسبت داده می شود. اسناد اضلال به خدا در آیه (۲۶بقره) از همین قبیل است. (يُضِلُّ بِهِ كَثيراً وَيَهْدى بِهِ كَثيراً وَما يُضِلُّ بِهِ إِلاّ الْفاسِقينَ). «خداوند به واسطه مثالهایی که می زند، گروه بسیاری را گمراه نموده و گروه بسیاری را هدایت می کند. و جز فاسقان کسی را گمراه نمی سازد». یعنی خداوند به واسطه این مثالها انسانها را امتحان می کند این آزمایش گمراهی فاسقان و هدایت مؤمنان را نمایان می سازد همان گونه که آزمایشگر، نقره خود را با افکندن در آتش امتحان می نماید. ب: به خود واگذاری انسان و باز نداشتن او از گناه

گاهی مقصود از اضلال الهی این است که خداوند انسان را به خود وامی گذارد و الطاف و عنایات ویژه ای را که به مؤمنان عطا می نماید از او دریغ می کند و بالأخره او را به صورت قهرآمیز از گناه باز نمی دارد. در توضیح این مطلب یادآور می شویم که بازداشتن گناهکار از گناه به صورت قهرآمیز و اجبار با اصل اختیار و آزادی انسان که مورد تأیید قرآن است ناسازگار است و امّا به خود واگذاری او، در حقیقت کیفر افکار و اعمال

--------------- صفحه ۲۶۲

نادرست او است که از آن گاهی به «استدراج» و گاهی به خذلان تعبیر می شود. قرآن در این باره می گوید: (وَالَّذِينَ كَذَّبُوا بِاياتِنا سَنَسْتَدْرِجُهُمْ مِنْ حَيْثُ لا يَعْلَمُونَ)(اعراف/۱۸۲). امام صادق(علیه السلام) فرمودند هرگاه خداوند خیر بنده ای را بخواهد پس اگر گناهی انجام دهد او را به نقمت و خشم خویش گرفتار می کند، تا توبه و استغفار نماید و اگر برای او شر و بدی بخواهد (اعمال بد او را کیفر نماید) پس اگر مرتکب گناهی گردد او را مشمول نعمت خویش می کند تا توبه و استغفار را فراموش نماید آنگاه فرمود این معنی سخن پروردگار است که فرمود:(سَنَسْتَدْرِجُهُمْ مِنْ حَيْثُ لا يَعْلَمُونَ).(۱) امام صادق(علیه السلام) درباره توفیق و خذلان فرمودند: وقتی انسان به دستورات الهی جامه عمل پوشد و عمل او موافق با امر خدا باشد، او موفق است و اگر اراده گناه نماید،

خداوند او را مورد لطف خود قرار داده به گونه ای که او را از انجام آن منصرف نماید این نیز توفیق الهی است و اگر او را به خود واگذارد تا مرتکب آن گناه شود این «خذلان» الهی است.(۲) ۳. حکم به گمراهی گمراهان

گاهی اضلال به معنی حکم کردن به گمراهی افراد و نام بردن گمراهان می باشد پس اگر بگویید «اضلّه یا اکفره» مقصود این است که حکم به کفر و

----

۱ . بحارالانوار، ج۵، ص ۲۱۷. ۲ . بحارالأنوار، ج۵، ص ۲۰۰.

--------------- صفحه ۲۶۳

گمراهی او نمود نه این که او را گمراه کرد یا کافر نمود، آنگاه برای شاهد یک بیت شعر از کمیت شاعر را ذکر نموده است: فَطائِفَةٌ قَدْ أَکْفَرُونی بِحُبِّکُمْ *** وَطائِفَةٌ قالُوا مُسیِءٌ وَمَذْنِبٌ گروهی به خاطر دوستی شما (اهل بیت پیامبر) مرا نسبت به کفر دادند و گروهی دیگر گفتند گناهکار و بدکردار است. ۴. عذاب نمودن و کیفر دادن

اضلال به معنی عذاب نمودن و هلاک کردن نیز به کار می رود قرآن در این باره می فرماید: (إِنَّ الْمُجْرِمینَ فِی ضَلال وَسُعُر * یَوْمَ یُسْحَبُونَ فِی النّارِ عَلی وُجُوهِهِمْ)(قمر/۴۷ و۴۸). «گناهکاران در گمراهی و آتشهای سوزانند روزی که بر صورتهایشان در آتش کشیده می شوند». بنابراین وقتی قرآن می فرماید خداوند گروهی را گمراه می سازد مقصود این است که آنان را از رحمت خود دور می سازد، و راه بهشت را بر آنان می بندد و آنا را هلاک می گردند.(۱) خدا یگانه مؤثر حقیقی است

وجوهی که از این دو دانشمند گرانمایه یادآور شدیم هر یک می تواند به نوبه خود پاسخ درست و مناسبی از سؤال یاد شده در عنوان بحث باشد ولی در

----

۱ . مجمع البیان، ج۱، ص ۶۸، تفسیر آیه۲۶ بقره.

--------------- صفحه ۲۶۴

این جا پاسخ دیگری نیز هست که با بیان آن، بحث خود را پایان می دهیم و آن این که در نظام آفرینش هیچ پدیده ای در تأثیرگذاری خود، مستقل نیست مرگ و حیات، شکست و پیروزی، ضعف و قوت، گمراهی و هدایت و... هر یک معلول اسباب و علل معینی است. ولی سلسله علل در نهایت به اراده آفریدگار یکتا منتهی می گردد «لا حولَ وَلا قُوَّةَ إلاّ بِاللّه الْعَلیّ العَظیم» بنابراین اگر چه انسان خود مسئول گمراهی خویش است و اراده و خواست او عامل این گمراهی به شمار می رود. لکن اراده و توانایی او وابسته به اراده و قدرت نامحدود الهی است و از این جهت گروهی انسان به خدا نیز نسبت داده می شود. صفحه ۲۶۵

انگیزه های جبر در مکتب اشاعره

۵

فصل نهم: گریزگاهی به نام کسب

فصل نهم: گریزگاهی به نام کسب

پایه گذار مکتب، نظریه ای نام «کسب» مطرح کرده تا از این طریق خود را از آثار شوم جبر برهاند.

--------------- صفحه ۲۶۶ --------------- صفحه ۲۶۷

گریزگاهی به نام کسب

اندیشه «خلق افعال انسان» به وسیله خدا،پی آمدهای ناگواری را برای قائلان به آن تدارک دیده که از جمله «جبر» در افعال انسان

است که بـا اصـل تنزیه خـدا از ظلم، که عقل و شـرع او را از آن پیراسـته می داننـد و با وجـدان و فطرت انسان، سازگار نمی باشـد. قائلان به این نظریه برای فرار از این نوع پی آمد نادرست، به اختراع نظریه ای دست زده اند و خواسته اند از طریق طرح آن، خود را از این تنگنـا بیرون بکشـند، تـا اسـامی آنهـا در دفتر «مجبّره» ثبت نگردد. این نظریه عبـارت است از مسـأله «کسب» و «کـاسب بودن انسان» بـدین معنی که خـدا خالق و افریدگار افعال بشـر، و انسان کاسب کارهای خود است بنابراین، خدا برای خود قلمروی دارد و انسان قلمروی دیگر. خلقت و ایجاد قلمرو خـدا است، و کسب، قلمرو انسان می باشـد و هیـچ یک از این دو مزاحم دیگری نیست و کیفر و پاداش مربوط به دومی می باشد. این نظریه هرچند در پاره ای از کتابهای کلامی به ابوالحسن اشـعری نسبت داده شده است ولی حق این است که پیش از او متکلمان دیگری به آن قائل بوده و آن را مطرح کرده اند مانند حسـین بن نجار، و ضـرار بن عمرو، وحفص بن فرد، که همگی قبل از قرن چهارم اسلامی می زیسته اند در حالی که ابوالحسن

--------------- صفحه ۲۶۸

اشـعری که از متکلمـان قرن چهـارم به شـمار می رود، علاـوه بر این خود او نیز در کتاب «مقالات الاسـلامیین»(۱) از آنـان به عنوان طراحـان نظریه کسب یاد کرده است ما پیش از طرح و بررسـی این نظریه به مراحل تاریخی آن اشاره می نماییم تا خواننـده گرامی; این مبحث رابا بینش کامل مطالعه کند. مراحل تاریخی نظریه «کسب»

از بررسـی تفسیرهای مختلـف پیرامـون نظریـه کسب، اسـتفاده می شـود که این نظریه مراحـل چهارگـانه ای را طی نمـوده است که عبارتند از: ۱. مرحله طرح و ابتکار. ۲. مرحله تقریر و تبیین. ۳. مرحله تطور و تکامل. ۴. مرحله انکار و گرایش به نظریه مقابل. این مراحل چهارگانه هر چند از نظر زمان بندی به ترتیب فوق انجام نگرفته است ولی از زمان ظهور این اندیشه تاکنون که متجاوز از ده قرن می گـذرد، مراحل یاد شده بر آن گذشـته است. ۱. طراحان یا مبتکران آن عبارتند از: حسـین نجار، ضـرار بن عمرو، حفص بن فرد، و اخیراً ابوالحسن اشعری. ۲. تبیین کننـدگان نظریه از طریق تشبیه و تمثیل، بدون آن که در آن تغییری ایجاد نمایند، عبارتند از صاحب نظرانی چون: غزالی، تفتازانی.

----

۱ . مقالات الإسلامیین، ج۱ ص ۳۱۳ ، و نیز رجوع شود به شرح الأُصول الخمسة، ص ۳۲۴ و کشف المراد.

--------------- صفحه ۲۶۹

۳. کسانی که در تطور و تکامل آن سـعی و کوشـش نموده انـد ;عبارتنـد از: قاضـی ابوبکر باقلانی، لسان الـدین خطیب و کمال بن همـام نویسـنده کتاب «المسایره» متوفای سال ۸۶۱. ۴. منکران نظریه «خلق اعمـال» و «کسب» از متکلمان و دانشـمندان اشـعری مانند «امـام الحرمین» در گذشـته و «شـیخ محمـد عبـده» در عصـر اخیر که هر یـک با تحلیل خاصـی به انکار آن پرداخته و آن را صـحیح ندانسـته انـد. بـا توجه به این مقـدمه می توان نقش هر یـک از افراد را دربـاره این نظریه بـاز یافت و این مطلب را از آن نظر یادآور شـدیم کـه خواننـده گرامی پیش از مطـالعه وتفسـیر ، موضع هر فردی را نسبت بـه نظریه آشـنا باشـد. نخست به پـای بحث یکی از طراحان نظریه که شیخ ابوالحسن اشعری است، می نشینیم: ۱. واقعیت کسب از دیدگاه صاحب مکتب

اشـعری در کتاب کلامی خود «اللمع» کسب را چنین تفسیر می کند: «حقیقة الکسب وقوع الشیء من المکتسب له بقوة محدثة».(۱) «واقعیت کسب، صـدور فعـل از انسان کسب کننـده است در پرتو قـدرتی که به هنگام صـدور آن فعل در او پدیـد می آیـد». مبتکر نظریه کسب درباره آن بیش از این توضیـح نداده است، و این سخن، بسیار مجمل و سراپا ابهام است زیرا مطابق یک اصل مسلم در مکتب اشعری پدید آورنده فعل انسان، خدا است و جز او کسی در تحقق آن نقشی

----

۱ . اللمع، ص ۷۶.

--------------- صفحه ۲۷۰

ندارد، و موقعیت انسان نسبت به فعل مانند موقعیت ظرف نسبت به مظروف، وحالّ به محل است، و به تصریح(۱)خود محققان مکتب، قدرت حادث، تأثیری در تحقق فعل ندارد، در این صورت کسب در تحقق یافتن فعل، پایگاهی نداشته وواقعیتی جز خلقت که از آن خدا است در کار نیست. آنچه در اینجا باید یادآور شویم این است که تفتازانی که خود یکی از متکلمان به نام اشعری است به باقی بودن اشکال به حال خود اعتراف کرده و تصریح می کند که با پذیرفتن اصل توحید در خالقیت، نیازی به قدرت حادث (قدرت انسان) باقی نمی ماند و نظریه کسب تنها برای خروج از این تنگنا عنوان شده است ما ترجمه عبارت ایشان را در اینجا و متن آن را در پاورقی می آوریم: او نخست اعتراض خود را به این شرح متوجه می سازد و می گوید: «معنی این که بنده خدا فاعل مختار است این است که او با قصد و اراده، پدید آرنده فعل خود می باشد، ولی از طرف دیگر همگی می گویند خدا در افعال بشر و ایجاد آن مستقل می باشد در این صورت چگونه به یک فعل دو قدرت مستقل تعلق می گیرد؟». آنگاه در پاسخ می گوید: «در متانت این سخن و درستی این سؤال بحثی نیست امّا چه می توان کرد، از یک طرف در پرتو برهان، خالقی جز خدا نیست، و از طرف دیگر نمی توان قدرت انسان و اراده او را در فعل خود، انکار کرد، هرگز حرکت اختیاری انسان با حرکت ارتعاشی یکسان نیست به خاطر

----

۱ . قوشچی در شرح تجرید ص ۴۴۵ می گوید: والمراد بکسبه إیّاه مقارنته لقدرته وارادته من غیر أن یکون هناك منه تأثیر أو مدخل فی وجوده سوی کونه محلاً له.

--------------- صفحه ۲۷۱

این دو اصل که دو نتیجه متخالف دارند، ما ناچار شدیم که از این تنگنا با نظریه کسب بیرون آییم و بگوییم: «خدا خالق و بنده خدا کاسب است».(۱) ۲. نظریه باقلانی: عناوین افعال مربوط به انسان است

قاضی باقلانی(۲) در تفسیر «کسب» می گوید: «قدرت حادث در انسان برای ایجاد فعل صلاحیت ندارد(ایجاد از آن خدا است) ولی صفات فعل و عناوین عارض بر آن، منحصر به وجود وحدوث فعل نیست، بلکه فعل انسانی یک سلسله صفات و عناوینی دارد که مستند به قدرت حادث (قدرت انسان) است.». آنگاه پس از تذکر یک رشته عناوین مختلف غیر از حدوث، چنین می گوید: «هر انسانی در درون خود میان این دو جمله: اوجد(به وجود آورد، ایجاد کرد) و صلّی و صامَ و قامَ و قَعَدَ(نماز گزارد و روزه گرفت و برخاست و

----

۱ . شرح العقائد النسفیه، ص ۱۱۵ـ ۱۱۷ فإن قیل لا معنی لکون العبد فاعلاً بالاختیار إلاّ کونه موجداً لأفعاله بالقصد و الارادهٔ، وقد سبق انّ اللّه تعالی مستقل بخلق الأفعال وایجادها ومعلوم انّ المقدور الواحد لا یدخل تحت قدرتین مستقلتین. قلنا: لا کلام فی قوهٔ هذا الکلام ومتانته إلاّ انّه لما ثبت بالبرهان أنّ الخالق هو اللّه تعالی وبالضرورهٔ انّ لقدرهٔ العبد وإرادته مدخلاً فی بعض الأفعال کحرکهٔ البطش دون البعض کحرکهٔ الارتعاش، احتجنا فی التفصی عن هذا المضیق إلی القول بانّ اللّه تعالی خالق والعبد کاسب. ۲ . قاضی ابو بکر باقلانی متوفای ۴۰۳هـ از مشاهیر اشاعره در بغداد است وی دارای تألیفات فراوانی در کلام اشعری است. از مجموع مؤلفات او آنچه به طبع رسیده است عبارت است از «اعجاز القرآن» که مکرر چاپ شده است، ۲. «التمهید» رد بر دیگر فرق اسلامی، ۳. «الانصاف فی اسباب الخلاف» که به کوشش شیخ محمد زاهد کوثری در سنه ۱۳۶۹ به طبع رسیده است.

--------------- صفحه ۲۷۲

نشست) فرق روشنی را می یابد آنچه صلاحیت انتساب به خدا را دارد همان جمله «اوجد» است ولی هرگز دیگر عناوین شایستگی

انتساب به خـدا را ندارد، بلکه از آن بنده(انسان) است». بنابراین قدرت حادث (قدرت انسان) در پیدایش این عناوین وخصوصـیات، کاملاًـ مؤثر است و همین عنـاوین ملاک پاداش و کیف می باشـند زیرا شـکی نیست که وجود پیراسـته از هر عنوان، ملاک ثواب و عقاب نیست مگر این که متصف به این عناوین گردد.(۱) ارزیابی سخن باقلانی

در این گفتـار دو اشـکال روشن وجود دارد: ۱. عنـاوین به نـام نمـاز، روزه و غیر آن، از دو حالت بیرون نیست، یا از شـئون وجود و خصوصـیات آن بشـمار می رونـد، و یا از امور اعتباری و به اصـطلاح عـدمی قلمـداد می گردنـد، در صورت نخست این عناوین نیز مخلوق خـدا می باشـند. چون خـالقی جز او نیست زیرا این جهـات و عنـاوین هم جنبه وجود داشـته و از مراتب هستی به شـمار می رونـد، و طبعاً به حکم توحید در خالقیت (به آن صورت که اشاعره تفسـیر کرده اند) مربوط به خالق جهان بوده و از قلمرو قدرت و دخـالت انسان بیرون خواهنـد بود. و در صورت دوم از آنجا که جنبه اعتباری و عـدمی دارنـد واقعیتی در خارج ندارنـد تا مستند به قدرت انسان باشند و در این صورت مشکل جبر به قوت خود باقی است زیرا در خارج برای کسب، واقعیتی وجود ندارد تا بشر در

----

۱ . الملل والنحل، ج۱، ص ۹۷ـ ۹۸ و مذاهب الاسلامیین، ص ۵۵۹.

-------------- صفحه ۲۷۳

پیدایش آن مؤثر بوده و در نتیجه مسئول حسن و قبح، شایستگی و ناپسندی آن بشمار آید، و موجب ثواب و عقاب و پاداش و کیفر گردد. از اینجـا روشن می شود که کسب، واقعیتی در کنار خلقت و آفرینش فعل نـدارد و اگر هم واقعیتی دارد همان واقعیت فعل و هستی آن است بنابراین اگر انسان کاسب است طبعاً خالق هم هست. ۳. نظریه غزالی: قدرت انسان همراه با فعل است نه مؤثّر

پس از باقلاـنی، غزالی در نوشـته هـای کلاـمی خود به تفسیر معنی کسب پرداخته و همان نظریه پیشوای مکتب را گرفته و توضـیح داده است. خلاصه و حاصل سـخن وی چنین است: «فعل انسان مولود قـدرت خـدا است، و قـدرت انسان در تحقق آن تأثیری ندارد ولی وجود فعل، مقارن با قـدرت انسان که خداونـد در او ایجاد می کند، پدید می آید و این مقارنت همان کسب است که اشـعری علاوه بر خلقت و ایجاد فعل، آن را عنوان کرده است این خلاصه مرام «غزالی» است و اینک ترجمه کلام او را نقل می کنیم: «خـدا بـا قـدرت گسترده خود قادر بر ایجاد قـدرت در انسان، و ایجاد مقـدور در خارج است و از آنجا که نام خالق و مخترع از آن کسـی است که فعل را با قـدرت خود ایجاد کنـد، و قـدرت انسان و فعل او هر دو با قـدرت الهی پدیـد آمـده است، خدا را خالق و مخترع نامیـده انـد ولی چون فعل با قـدرت انسان انجام نگرفته است ;هر چنـد همراه و مقارن با او بوده است، از این جهت به انسان خالق و مخترع نمی گویند ولی در هر حال نسبتی میان فعل و قدرت او

-------------- صفحه ۲۷۴

وجود دارد از این جهت بایـد برای این نسبتِ خـاص، نـام مخصوص انتخاب کرد و چون عنوان «کسب» در کلام خداونـدی بر فعل انسـان اطلاـق شـده است (لَها ما کَسَبَتْ وَعَلَیْها مَا اکْتَسَبَت) به پیروی از قرآن، نام کسب را بر آن نهاده ایم». آنگاه بر خود اعتراض کرده و می گویـد: «هرگاه قـدرت انسان در فعل او دخالت نـدارد، چنین قـدرتی چه مفهومی دارد؟ قـدرتِ بدون مقدور، بسان علم بـدون معلوم می باشـد. قـدرت را بـدان جهت قـدرت گوینـد که در پیـدایش مقدور، تأثیر دارد». سـپس در پاسخ می گوید:«قدرت انسـان بر فعـل او تعلق دارد لکن نه تعلق تـأثیری، و نوع تعلق منحصـر به تـأثیر نیست زیرا علم هم به معلوم تعلق دارد، و حـال آن که تعلق آن از نوع تأثیر نمی باشد.(۱) نقد کلام غزالی

همـان گونه که قبلًا یادآور شـدیم غزالی در تفسـیر کسب به معنای جدیـدی دست نیافته است در حالی که در نظریه «باقلانی» معنی جدیـدی در تفسـیر کسب به چشم می خورد. و بـا وجود توضـیحات زیـادی که داده است اشـکال جبر به حـال خود باقی است زیرا سخن او جز او نیست که خـدای توانا فعل انسان را ایجاد می کند، و به هنگام ایجاد فعل، قدرتی نیز در وجود انسان پدید می آورد،

ولی فعل، معلول قدرت خدا است، نه قدرت حادث در انسان، و تعلق فعل با قدرت،

----

۱ . الاقتصاد فی الاعتقاد، ص ۹۲ـ ۹۳.

--------------- صفحه ۲۷۵

تعلق تقارنی است نه تعلق تأثیری. به عبارت دیگر :علاقه و نسبتی را که غزالی میان وجود فعل انسان و قدرت او تصور کرده است یک مقارنت و همزمانی در پیدایش، بیش نیست که در اصطلاح منطق این گونه نسبتها را قضایای اتفاقیه می گویند. همانند نسبت تقارن میان تکلم انسان و نزول باران در کویر لوت. بنابراین همان گونه که نزول باران هیچ گونه تأثیری در تحقق یافتن تکلم انسان ندارد، قدرت حادث در او نیز هیچ گونه تأثیری در تحقق فعل او ندارد و همچنان که تکلم انسان مستند به نزول باران نیست، فعل او نیز مستند به قدرت او نمی باشد، و در پیشگاه عقل و خرد تقارن، مسئولیت آفرین نیست. نارواتر آن که وی تعلق قدرت انسان را بسان تعلق علم اندیشیده است. در حالی که واقعیت تعلق علم، غیر از واقعیت تعلق قدرت است زیرا علم تابع، و معلوم متبوع می باشد، و حال آن که جریان در قدرت بر عکس است، واقعیت مقدور، فرع واقعیت قدرت است. اصولاً باید سؤال نمود: قدرتی که کوچکترین تأثیر در تحقق فعل انسان ندارد چه لزومی دارد که بر وجود آن اصرار ورزیم. و به تشریح واقعیت آن بپردازیم؟ این نوع توجیهات مناقض خرد و فطرت، حاکی است که واقعیت صدور فعل از انسان مورد انکار امثال غزالی نیست و خود او نیز به این مطلب در اثناء گفتار خود معترف است(۱) چیزی که هست واقعیت توحید در خالقیت برای آنان

----

۱ . قال: البرهان القاطع حاصل على انّ الحركة الاختيارية مفارقة للرعدة، وإن فرضت الرعدة مرادة للمرتعِد ومطلوبة له أيضاً ولا مفارقة إلّا بالقدرة...(الاقتصاد، ص ۹۰).

--------------- صفحه ۲۷۶

به صورت حصر هر نوع خالقیت بر خدا تفسیر شده و مسأله سببیت و مسببیت، و علیّت و معلولیت مراتب وجود (هر چند به اذن اللّه) مورد انکار قرار گرفته و در جهان فقط به یک خالق و یک فاعل که جانشین تمام علل و اسباب است ;معتقد شده اند. در نتیجه این اعتقاد در تنگنای جبر قرار گرفته اند که گریزگاهی برای آنان وجود ندارد. ۴. نظریه تفتازانی: کسب، آهنگ فعل است نه ایجاد تفتازانی در شرح مقاصد(۱) نظریه غزالی را در مورد کسب معتبر می داند و از آن به صورت مجمل می گذرد و به همین مقدار اکتفا می کند که: جبر محض باطل است، و بنده خدا نیز خالق افعال خود باشد آن نیز باطل است از این جهت باید یک عقیده وسطی را انتخاب نمود و آن این که فعل انسان مقدور قدرت خدا است و به صورت اختراع از جانب خدا ایجاد می شود، و از یک نظر مقدور قدرت انسان است که از آن به اکتساب تعبیر می شود. ناگفته پیدا است که این تعبیر جز اجمال گویی درباره کسب نبوده و هیچ مشکلی را حل نمی کند ولی محقّق نامبرده در کتاب دیگر کلامی خود(۲) کسب را به گونه ای دیگر طرح کرده که توضیح نظریه او چنین است: «حقیقت کسب این است که انسان قدرت و اراده خود را متوجه فعل سازد وقتی چنین حالتی به انسان رخ داد، فعل از جانب خدا ایجاد می شود،

----

۱ . شرح مقاصد، ص۱۲۷. ۲ . شرح عقاید نسفیه، ص ۱۱۷. متن عبارت تفتازانی چنین است: انّ صرف العبد قدرته وإرادته إلى الفعل كسب، وايجاد اللّه تعالى الفعلَ عقيبَ ذلك خلق، والمقدور الواحد داخل تحت قدرتين بجهتين مختلفتين....

--------------- صفحه ۲۷۷

و این همان خلق است، و در نتیجه مقدور واحد (فعل انسان) از دو جهت تحت پوشش دو قدرت قرار می گیرد، از نظر ایجاد تحت

پوشش قدرت خدا و از نظر کسب، مقدور قدرت انسان است، و این مقدار از درک کسب، امری ضروری و روشن است هر چند ما نمی توانیم با بیانی گویا توضیح دهیم که چگونه فعل انسان مخلوق خدا است و با ایجاد او موجود می گردد، و در عین حال قدرت و اختیار انسان در آن نقش دارد. مقصود از این که «هنگامی که انسان قدرت واراده خود را متوجه فعل می سازد، خداوند فعل را ایجاد می کند و حقیقت کسب از همین جار(توجه قدرت و اراده انسان به فعل) انتزاع می گردد چیست؟ آیا قدرت و اراده انسان در وجود آن فعل تأثیری دارد یا نه؟ در صورت دوم جبر محض خواهد بود، و مسئول فعل، ایجاد کننده آن است نه انسان، و در صورت نخست، فعل واحد معلول دو قدرت و دو اراده خواهد بود که هر یک برای ایجاد آن کافی است و این فرضیه علاوه بر این که با انحصار خلقت بر خدا سازگار نیست از نظر برهان عقل هم، غیر ممکن می باشد مگر به صورتی انجام گیرد که بعداً خواهیم گفت. و به دیگر سخن: اگر اراده و قدرت انسان در فعل تأثیر دارد یا در جنبه وجودی آن تأثیر دارد یا در جنبه اعتباری آن. فرض نخست با توحید در خالقیت سازگار نیست گذشته از این تأثیر دو قدرت در فعل از یک جهت خواهد بود و آن جهت ایجاد فعل می باشد، و در فرض دوم برای انسان ایجاد مسئولیت نخواهد نمود چون اراده و قدرت او مربوط به جنبه وجودی فعل نیست، بلکه به یک سلسله امور اعتبار و انتزاعی است.

--------------- صفحه ۲۷۸

۵. تنها عزم انسان مخلوق قدرت او است

نظریه دیگری که در رابطه با حل مشکل جبر ایجاد گردیده است، نظریه ای است که نویسنده کتاب «المسایره» عنوان کرده است(۱) و حاصل سخن وی چنین است: وی در آغاز اصل اشکال جبر را مطرح می کند آنگاه نظریه غزالی را در مورد حل این مشکل نقل کرده و می گوید: «این سخن از عهده حل مشکل جبر برنمی آید زیرا نهایت چیزی که می توان گفت این است که نوع خاصی از نسبت، (نسبت قدرت به فعل که تأثیری در آن ندارد) مجوز این شده است که انسان را کاسب افعال خود بدانیم لکن اگر او هیچ تأثیری در وقوع فعل ندارد، در این صورت مجبور و فاقد اختیار می باشد، و به همین جهت گروهی از محققان اشاعره تصریح کرده اند که کلام آنان سرانجام به جبر منتهی می گردد» آنگاه خود به پاسخگویی از اشکال پرداخته می گویند: از نظر خرد اشکال ندارد که ما پاره ای از افعال انسان را مستند به خود او بنماییم و معتقد به این اصل شویم که خداوند به خاطر این که تکلیف بندگان و امر و نهی آنان معقول و صحیح باشد، ایجاد پاره ای از کارها را در اختیار آنان قرار داده است و این امر سبب نمی شود که این افعال از قلمرو قدرت خداوند

----

۱ . لازم به تذکر است که مطالبی را که از نویسنده «المسایره» نقل کرده ایم از کتاب «شرح العقیدة الطحاویه» تألیف عبدالغنی حنفی دمشقی اخذ شده است. رجوع شود: ص ۱۲۲ـ۱۲۶، کتاب «المسایره» نگارش کمال الدین محمد بن همام الدین معروف به ابن الهمام است که در سال ۸۶۱ درگذشته است و شروحی بر آن نوشته اند.

--------------- صفحه ۲۷۹

بیرون برود زیرا ایجاد انسان در پرتو قدرتی است که خداوند به او عطا کرده است». لکن چون دلایل نقلی ایجاب می کند که هر ایجاد و خلقی به خدا نسبت داده شود به ناچار برای آن که جبر محض لازم نیاید، و تکلیف بندگان صحیح باشد، این عمومات را تخصیص می زنیم و می گوییم برخی از افعال انسان در دایره قدرت او قرار دارد و خود او پدید آرنده آن است و آن عبارت است از عزم و تصمیم درونی بر کار، آنگاه که خداوند میل و داعی نسبت به آنها را در انسان به وجود آورد در این صورت خود او در پرتو قدرتی که خداوند به او داده است، عزم و تصمیم بر آن فعل را محقق می سازد، آنگاه خداوند آن فعل را ایجاد می کند بنابراین یگانه فعلی که در قلمرو قدرت انسان قرار دارد همان عزم بر فعل است و قبل از آن و بعد از آن، هر چه هست در قلمرو

قدرت خداوند می باشد و همین یک پدیده مقدور انسان برای معقول بودن تکلیف و حل مشکل جبر کافی است. انگیزه این تصور جز فرار از تنگنای جبر چیزی نیست و از نظر برهان قابل قبول نمی باشد زیرا اصل توحید در خالقیت هر چند یک اصل قران و نقلی است و از طریق سمع به آن دست یافته ایم ولی این اصل، ریشه عقلی و برهانی دارد و مقتضای برهان این است که در جهان در همه قلمروها یک خالق و آفریدگار بیش نیست و اگر خالق حرکت و فعل انسان، خدا است خالق عزم او نیز خدا است و هرگز نمی توان به خاطر اثبات اختیار و حل مشکل جبر این اصل عقلی را تخصیص داد و بخشی از پدیده ها را به خدا نسبت داد و بخشی دیگر را از قلمرو قدرت او بیرون کرد و در گذشته بیان کردیم که تمام مشکلات در مسأله جبر که به دست و پای اشاعره پیچیده است

------------- صفحه ۲۸۰

از اینجا ناشی شده است که آنان تفسیر صحیحی از اصل« توحید در خالقیت» ارائه نداده اند. ۶. قدرت خدا مانع از تأثیر قدرت بنده است

این نظریه را لسان الدین خطیب مصری مطرح کرد و خلاصه آن این است: «خدا فعل انسان را می آفریند همچنان که در او قدرت و اراده و علم را خلق می کند، و فعل انسان از آن نظر که خدا خالق آن است به خدا نسبت داده می شود، و از آن نظر که انسان ظرف فعل خدا است به خود انسان نسبت داده می شود، و از این جهت، آن را کسب می نامیم و ملاک اطاعت و عصیان هم همان کسب است نه ایجاد و خلق. وعلت این که ایجاد و خلق منسوب به خدا است و نه انسان این است که انسان در صورتی می تواند مؤثر باشد که مانعی جلو تأثیر قدرت او را نگیرد، ولی قدرت انسان اگر چه صلاحیت و شایستگی برای تأثیر را دارد، لکن همیشه با یک مانع مواجه است و آن تعلق قدرت ازلی الهی است بر افعال انسان در این صورت هر فعلی در پرتو قدرت قدیم الهی محقق می گردد، نه قدرت حادث انسانی».(۱) به عقیده«ابن الخطیب» قدرت انسان قابلیت تأثیر را دارد چیزی که هست قدرت قدیم مانع از تأثیر آن می باشد و اگر چنین مانعی وجود نداشت انسان قادر بر ایجاد کار خود بود.

----

۱ . القضاء والقدر، تألیف عبدالکریم خطیب، ص ۱۸۷ به نقل از فلسفه و اخلاق، ص ۵۵.

------------- صفحه ۲۸۱

در اینجا با تحلیل دیگری مواجه می شویم که مشکل جبر از مسأله توحید در خالقیت سرچشمه نمی گیرد. بلکه مشکل از اصل تقدم و سبق قدرت خدا بر قدرت انسان ناشی می شود، و چون افعال انسان مورد تعلق قدرت قدیم و ازلی الهی قرار گرفته است، و اراده و قدرت حادث انسانی، مقهور اراده و قدرت قدیم خداوندی است، طبعاً انسان محکوم به تنفیذ چیزی است که در قلمرو قدرت خدا قرار گرفته است و اراده و قصد و علم انسان، مقدور الهی را تغییر نمی دهد. این تحلیل علاوه بر این که هیچ مشکلی را در مسأله جبر حل نمی کند، خود اشکالات روشنی دارد: ۱. هرگاه قدرت انسان پیوسته مغلوب قدرت خدا است ؛در این صورت نقش او نسبت به فعل الهی نقش طرف و محل خواهد بود، در این صورت از دیدگاه عقل و فطرت، او مسئولیتی در قبال فعل خدا ندارد، زیرا مسئول بودن او بسان این است که عملی در مکان خاصی انجام شود. آنگاه مسئولیت خوبی و بدی آن را متوجه آن مکان بنماییم. ۲.در این بیان بر خلاف اشعری به قدرت انسان ارزش و اعتباری داده شده است و آن این که قدرت او قابلیت و اقتضاء تأثیر را دارد. چیزی که هست قدرت ازلی مانع از تأثیر آن است. در این جا این مطلب، مطرح می شود که مانعیت دو قدرت در صورتی متصور است که خدا را نسبت به تمام حوادث مباشر بیندیشیم و بگوییم آنچه در صفحه هستی رخ می دهد، همگی بلا واسطه از او صادر می گردد در این موقع مسأله غلبه قدرتی بر قدرتی پیش می آید. و قدرت انسان در برابر قدرت

------------- صفحه ۲۸۲

خدا به صورت یک قدرت عاطل و باطل جلوه می کند. ولی اگر، نظام امکانی را نظام اسباب و مسببات تلقی کنیم، و بگوییم تمام حوادث جهان سرانجام به خدا منتهی می گردد، چیزی که هست برخی از آنها به طور مستقیم از او صادر می گردد، و برخی دیگر، از اسباب و عللی که به اذن و حول و قوه او انجام وظیفه می کنند، به وجود می آیند در این جا «مانعیت» قدرتی و «مغلوبیت» قدرتی نامفهوم بوده، بلکه تمام قدرتهای موجود در جهان و تمام علل و اسباب هستی، در خدمت قدرت حق بوده و تجلی گاه خواست او خواهند بود. کسب، نظریه ای سراپا ابهام

با طرح نظریات مختلف پیرامون تفسیر کسب، یک حقیقت روشن می گردد و آن این که: «کسب» یک نظریه سراپا ابهام است که حتی طراحان آن نتوانسته اند آن ره به صورت مفهوم وملموس تبیین نمایند و لذا به تفسیرهای مختلف پیرامون آن پرداخته اند که هیچ کدام نتواسته آنها را از مهلکه جبر نجات بخشد و به خاطر همین ابهام است که از قدیم الایام گفته اند: «سه اندیشه کلامی برای احدی مفهوم نیست:(کسب اشعری، حال ابوهاشم جبائی و طفره نظام» و شاعر ظریف گو در این مورد می گوید: ممّا یقال ولا حقیقهٔ عنده *** معقولهٔ تدنوا إلی الافهام الکسب عند الأشعری والحال *** عند البهشمی، وطفرهٔ النظام(۱)

----

۱ . قضاء و قدر، تألیف عبدالکریم خطیب، ص ۱۸۵ ترجمه دو بیت:«از مطالبی که گفته شده است و معنای معقولی ندارد یکی نظریه کسب اشعری است و دیگری نظریه ابوهاشم راجع به حال، و سومی سخن نظام در مورد طفره می باشد».

--------------- صفحه ۲۸۳

در اینجا باید حق را به قاضی عبدالجبار معتزلی داد. وی آنگاه که پیرامون نظریه کسب به بحث می پردازد ؛چنین می گوید: «سخن اصلی در اینجا این است که نادرستی یک مکتب و نظریه، گاهی از طریق اقامه دلیل بر بطلان آن معلوم می شود، و گاهی از طریق بیان نامفهوم بودن آن، آنگاه می گوید: «اصولاً کسب دارای معنای معقولی نیست تا بتوان به واسطه آن اشکالات مسأله جبر را حل کرد سپس اضافه می کند که اگر برای کسب معنا و مفهوم درست و معقولی بود می بایست طوایف دیگر غیر از اشاعره نیز آن را درک کرده و درباره آن بحث نمایند، و حال آن که در بحث های آنان نشانه ای از «کسب» دیده نمی شود علاوه بر این اگر کسب به معنای صحیحی داشت می بایست در زبانها و لغات دیگر غیر از زبان عربی، واژه ای مرادف و معادل آن وجود داشته باشد و حال آن که چنین چیزی یافت نمی شود.(۱) کسب اشعری و نظریه مالبرانش فرانسوی(۱۶۳۱ـ ۱۷۱۵م)

مطلبی که ذکر آن را در اینجا مناسب می دانیم این است که در میان فلاسفه اروپا در رابطه با پیدایش پدیده های عالم امکان و از جمله افعال انسان نظریه ای عنوان شده است که شباهت بسیاری با کسب اشعری دارد و می توان آن را نظریه تقارن حوادث یا ظروف و مناسبات پدیده ها دانست و حاصل آن این است که هر فعلی از افعال انسان در حقیقت مستند به خدا است لکن ظهور آن فعل مبتنی بر تحقق یافتن ظروف و مناسبات خاصی است خواه این ظروف و مناسبات مربوط به انسان باشد و یا اموری دیگر غیر از انسان، لکن انسان

----

۱ . شرح الأُصول الخمسهٔ، ص ۴۲و ۳۶۴ـ ۳۶۶.

--------------- صفحه ۲۸۴

خیال می کند که آن ظروف و مناسبات علت و ایجاد کننده آن فعل می باشند.(۱) مالبرانش فرانسوی در این مورد می گوید: «جسم در جسم تأثیر نمی کند(۲) و روح وجسم هم به طریق اولی در یکدیگر تأثیر ندارند. چون از جنس یکدیگر نیست پس مؤثر حقیقی در هر چیز و هر امر خدا است و او علت ذاتی و حقیقی می باشد. از مخلوق هر فعل و تأثیری دیده می شود او علت ذاتی آن نیست، بلکه علت عرضی است شرط و آلت یا سبب است نه علت. تأثیراتی که از مخلوقات در یکدیگر می بینیم حکایت علت و معلول

نیست مقارنه امور است مثل این که می بینیم جسمی به جسمی برخورد می کند و آن را به حرکت می آورد. این ظاهر امر است. محرك حقیقی خدا است بر خورد جسم به جسم سبب شده است برای فعل خداوند و نیز وقتی که خورشید می دمد و روشنی می دهد ;روشنی دادن از خدا است دمیدن خورشید سبب می شود و موقع می دهد برای روشنی بخشیدن خداوند و همچنین است تحریك نفس نسبت به اعضاء بدن که فعل از خدا است و اراده نفس فقط سبب و موقع فعل خداوند است.(۳)

----

۱ . قضاء و قدر، تألیف عبدالکریم خطیب، ص ۱۸۶ به نقل از فلسفه و اخلاق تألیف لسان الدین خطیب ص ۵۱. ۲ . عین همین تعبیر را اشاعره دارنـد. شهرستانی در ملل و نحل در تقریر عقیده امام الحرمین می گوید: قالوا: الجسم لا یجوز أن یصدر عن جسم (ملل و نحل، ج ۱، ص ۹۹). ۳ . سیر حکمت در اروپا، ج ۲، ص ۲۴ـ ۲۵.

-------------- صفحه ۲۸۵

۷. نظریه امام الحرمین: فعل، معلول دو قدرت طولی است

نظریه کسب در طول قرون، افکار بسیاری از متکلمان اهل سنت را به خود جلب نموده و سرانجام بر گشودن گره جبر موفق نشده انـد و هر چه هم دست و پـا کرده انـد متأسفانه به نتیجه ای نرسیده انـد. در این میان آزاد انـدیشانی از اشاعره در قرن پنجم، و قرن چهاردهم اسلامی دست به ابتکاری زده انـد و خود را از چهارچوب فکر اشعری بیرون آورده و برای افعال انسان طرح دیگری را ریخته انـد و در پیشاپیش این گروه می توان در قرن پنجم ابوالمعالی امام الحرمین جوینی را نـام برد که مطابق نقل شهرستانی از نظریه کسب سرباز زده، و به طرح دو قـدرت که در طول یکـدیگر قرار دارنـد گرایش کامل نشان داده است و چکیـده عبارت وی مطابق نقل شهرستانی چنین است: «انکار تأثیر قدرت و توان انسان چیزی است که خرد و حسّ منکر آن است و اعتقاد به قدرتی که فاقد اثر می باشد نیز با نبودن آن یکسان است، راه صحیح این است که کار انسان را به قدرت او نسبت بدهیم امّا نه به معنای ایجاد و آفریـدن، زیرا این لفظ بوی استقلال در آفریـدگاری می دهـد، و انسان همان طوری که قـدرت و توان خود را احساس می کند وابستگی خود به یك قدرت برتر را نیز احساس می نماید، فعل او از قدرت او سرچشمه می گیرد و توان او مستند به سبب دیگری است و این اسباب به ترتیب پیش می روند تا به مسبب الاسباب که خود آفریننده همه اسباب و مسببات است و مستقل و بی نیاز می باشد، می رسد. شهرستانی پس از نقل این نظریه از امام الحرمین یادآور می شود که این

-------------- صفحه ۲۸۶

نظریه حکماء الهی است و امام الحرمین آن را به صورت یک نظریه کلامی مطرح کرده است، آنگاه بر اساس همان شیوه اشعری گری می گویـد: این سخن درست نیست زیرا بنـابراین اصل، رابطه سببیت و مسببیت به فعل بشر اختصاص نداشته بایـد در کلیه حوادث جهان حکمفرما باشد و تمام پدیده های جهان را اعم از افعال انسان و غیر آن به صورت زنجیره ای معلول اسباب و علل دانست که منتهی به خدا می گردد و نتیجه این سخن آن است که پدیده های طبیعی و عالم اجسام برخی در برخی دیگر تأثیر کنند در حالی که محققان حکماء الهی گفته اند: هرگز جسمی از جسم دیگر پدید نمی آید، زیرا جسم مرکب از ماده و صورت است و چون حیثیت ماده، نیستی و فقدان است، لازمه پدیـد آمدن جسمی از جسم دیگر تأثیرگذاری عدم در وجود می باشد که امری محال است.(۱) ایرادی که شهرستانی بر امام الحرمین وارد کرده است، بر پایه همان پنداری است که طرفداران «خلق افعال» در رابطه با اصل «توحید در خالقیت» عنوان کرده اند که هرگونه فاعلیت و تأثیری را از غیر خدا سلب نموده و قانون «علیت» را از نظام امکانی حذف کرده و اصل «عادهٔ اللّه» را جایگزین آن نموده انـد و ما در گذشته نادرستی آن را روشن ساختیم. بنابراین، اعتقاد به این که افعال انسان مستند به قدرت او است مستلزم این نیست که او مستقل در تأثیر و خودکفا در فاعلیت باشد. و نیز پذیرش قانون علیت و رابطه سببیت در پدیـده های مادی و غیر مادی عالم هستی هیچ منافاتی با اصل توحید در خالقیت و این که هیچ پدیده ای

جز با حول و قوه و

----

۱ . ملل و نحل، ج۱، ص ۹۸ـ ۹۹.

-------------- صفحه ۲۸۷

مشـیّت آفریـدگار یکتـا پـا بـه صـفحه وجود نمی گـذارد، نـدارد. زیرا بر اسـاس اصـول مسـلم عقلی و نقلی، همـه تحولاـت و تأثیر گـذاریهایی که در پدیـده های مادی و عالم اجسام به چشم می خورد، مستند به پدیـده های غیر مادی(مجردات) که تدبیر این نظام ملکی و مادی به اذن و مشیت الهی به آنان سپرده شده، می باشد و در زبان قرآن از آنها به عنوان مدبران امر (والمدبِّراتِ أَمراً) یاد شده است و آنها نیز در وجود خود و در تدبیر عالم ملک از قدرت و حول و مشیت آفریدگار جهان استمداد می نمایند(إِنْ مِنْ شَيء إِلاّ عِنْدَنا خَزائِنُهُ وَما نُنَزِّلُهُ إِلاّ بِقَدَر مَعْلُوم)(۱) و امّا مطلبی را که در رابطه با پدیـد نیامدن جسـمی از جسم دیگر از قول حکماء الهی نقل گردیـده ربطی به مطلب مورد بحث ما نـدارد، زیرا همان گونه که بیان گردیـد همه تحولات و تأثیراتی که در پدیده های مادی رخ می دهـد فیضـی است که آفریـدگار هستی از طریق «مبـدبران عالم اجسام» به آنها اعطا می کند، و نقش پدیده های مادی در آثـار و افعـالی که مربوط به آنهـا است، نقش پـذیرش و قبول است که فعلیت هـا و صورتهـا را، از واهب الصور و مـدبران عـالم طبیعت پـذیرا می گردنـد، ولی در عین حال نقش هر حلقه از پدیـده ها را در تحقق حلقات دیگر، نمی توان انکار کرد، و از آن می توان در عالم تأثیر اجسام در اجسام دیگر بـ«ما به الوجود» در برابر «ما منه الوجود» که از خصایص خـدا است، نام برد. حاصل آن که نظریه ای را که امام الحرمین آن را ابراز داشته اند مطابق با اصول عقلی و نقلی بوده و اشکال شهرستانی پایه و اساس ندارد تنها نکته ای که در عبارات امام الحرمین دیده می شود و نمی توان آن را پذیرفت این است که وی

----

۱ . حجر/۲۱.

-------------- صفحه ۲۸۸

از اطلاق کلمه موجـد و خالق بر غیر خدا پرهیز می کند و حال آن که در گذشـته دانستیم که خود قرآن، مسیح را خالق به اذن اللّه می داند. آری تفتازانی(۱) از کتـاب ارشـاد امام الحرمین نظریه دیگری را نقل کرده است که درست در نقطه مقابل نظریه ای اسـت که شهرستانی از او نقل نمود، و اگر هر دو نسبت صحیح باشد باید بگوییم که وی در مسأله «خلق افعال» در زندگی علمی خود، دو نظریه متضاد ابراز نموده است. نظریه محمد عبده(۲)

شیـخ محمـد عبـده در رسـاله توحیـدی خود که آن را در سـال ۱۳۰۳ هجری قمری در تبعیـد بـه بیروت نگاشـته اسـت همـان نظریه ابوالمعالی را با بیان خاص خود پرورش داده و در پایان بحث نیز یادی از او نموده است و معترضان به نظریه او را به باد انتقاد گرفته است و فشـرده سـخن او این است:«هر انسـانی که از نظر خرد و حواس، هستی خود را درک می کنـد بی شـک این را نیز درک می کند که او منشأ یک رشـته افعال اختیاری است، به گواه این که نتایج هر فعلی را با خرد خود سنجیده و اندازه گیری می کند، آنگاه بـا توان و قـدرت خود به آن وجود می بخشـد و وظیفه بنـده خـدا در مقابـل نعمت هـای بیکران خـدا این است که آنها را در جایی مصرف کند که برای آن آفریده شده است و

----

۱ . شرح مقاصد، ج۲،ص ۱۲۶. ۲ . محمد عبده از شخصیتهای قرن چهاردهم اسلامی است که در سال ۱۲۶۶ دیده به جهان گشود و در سال ۱۳۲۳در مصـر درگـذشت و آثار گرانبهایی که از آن جمله شـرح بر نهـج البلاغه و رساله توحیـد می باشد، از خود بر جای گذاشت(الاعلام، ج۶،ص ۲۵۲).

--------------- صفحه ۲۸۹

شرایع الهی و تکالیف خدا این است که آنها را در جایی مصرف کند که برای آن آفریده شده است و شرایع الهی و تکالیف خدا بر این اساس استوار است و هر کس این را انکار کند، عقل و خرد خود را نادیده گرفته است، سپس یادآور می شود که گروه زیادی از مسلمانان و مسیحیان در این مسأله به سخن پرداخته اند برخی صریحاً جبری گرا و برخی دیگر به ظاهر از آن دوری جسته اند ولی در واقع به آن عقیده مند شده اند در حالی که عقیده به جبر مایه محو شریعت و ابطال وظایف انسانها است. کسانی که تصور می کنند که نسبت فعل انسان به خود او، مایه شرک و دوگانه برستی است و آن به حکم قرآن ستم بزرگی است، به معنی حقیقی شرک، پی نبرده اند، شرک این است که انسان برای بشر قدرتی بیش از آنچه که خدا به مخلوق خود داده است، نسبت بدهد و بنده خدا را فزون تر از آنچه خدا او را بر آن قادر و توانا ساخته است، تعظیم نموده، وبزرگ بشمارد این همان شرکی است که بت پرستان و دیگران به آن گرایش داشته اند».(۱)

----

۱ . رساله توحید، ص ۵۹ـ۶۲.

--------------- صفحه ۲۹۰ صفحه ۲۹۱

از مکاتب جبر: جبر فلسفی

فصل دهم : علل سه گانه جبری گری فلسفی

فصل دهم : علل سه گانه جبری گری فلسفی ۱. اراده انسان اختیاری نیست. ۲. اراده انسان منتهی به اراده خدا است. ۳. جبر علّی و معلولی و آزادی انسان.

--------------- صفحه ۲۹۲ --------------- صفحه ۲۹۳

جبر فلسفی

۱. اراده فعل، اختیاری نیست ۲. اراده انسانی به اراده ازلی منتهی می گردد ۳. جبر علّی و معلولی دلایل و انگیزه های اندیشه جبر در افعال انسان را از دیدگاه اهل حدیث و اشاعره نقد و بررسی نمودیم. دلایل و انگیزه های گرایش «جبر» در مکتب اهل حدیث و اشاعره یک رشته اصول و معارف اسلامی بود ولی در جبر فلسفی دلایل و انگیزه های دیگری موجب گرایش گروهی به نظریه «جبر» شده است که به دو دسته تقسیم می شوند: ۱. انگیزه های فلسفی ۲. انگیزه های اجتماعی و اقتصادی جبر فلسفی و عوامل آن جبر فلسفی به سه صورت تقریر شده است و به عبارت دیگر سه انگیزه و عامل برای آن ذکر شده است.

--------------- صفحه ۲۹۴

۱.اراده انسان مسبوق به اراده قبلی نیست. ۲. منتهی شدن اراده انسان به اراده خدا. ۳. جبر علّی و معلولی. اینک ما هر یک از آنها را به طور جداگانه مورد بررسی قرار می دهیم.

--------------- صفحه ۲۹۵

۱

اراده انسان، مسبوق به اراده پیشین نیست

یکی از دلایل جبر فلسفی مسأله تسلسل اراده های غیر متناهی است و تقریر آن چنین است که اگر انسان در کارهای خود اختیار داشته باشد بایستی در اراده خویش نیز مختار باشد و ملاک اختیاری بودن کاری این است که مسبوق به اراده باشد حال اگر انسان در اراده ای که نسبت به کاری دارد، مختار باشد باید بر آن اراده، اراده دیگری تعلق گیرد و برای اختیاری بودن اراده سوم، اراده

چهارمی نیز لازم است. و لازمه آن، تسلسل در اراده ها است پس برای رهایی از این تسلسل باطل، راهی جز این که «اراده» را امری غیر ارادی و غیر اختیاری بدانیم، نیست و با اعتقاد به جبر در اراده، افعال انسان که مراد او است، بجری خواهند بود. حکیم ابونصر فارابی (۲۶۰ـ ۳۳۹ه) این اشکال را این گونه تقریر کرده است: اگر کسی گمان می کند که آنچه را می خواهد انتخاب می نماید و انجام می دهد باید توجه نماید که آیا اراده و اختیار او امری حادث است یا غیر حادث اگر اراده و اختیار او غیر حادث است بنابراین از روز نخست این پدیده در او

--------------- صفحه ۲۹۶

ایجاد گردیده و در نهاد او سرشته گردیده پس اختیار و اراده او از قلمرو اراده و خواست وی بیرون است. و اگر امری حادث است با توجه به این که هر پدیده و حادثه ای سبب و محدثی می خواهد، حال این محدث یا خود او است یا غیر او است، در صورت نخست اگر او اراده خویش را با اراده خویش با اراده و اختیار ایجاد کرده است، تسلسل اراده ها لازم می آید واگر به اختیار واره خویش اختیار ندارد پس اختیار و اراده در او امری است که از قلمرو و خواست واختیار او بیرون است، و به عنوان یک صفت غیر ارادی در او نهاده شده است که به اراده ازلی خدا منتهی می گردد.(۱) محقّق خراسانی نیز اشکال را در مباحث اصولی خود در بحث «تعبدی و توصلی» یادآور شده است و می گوید: «معتبر دانستن قصد امتثال امر مولی در عبادت به عنوان شطر«جزء» یا شرط ممکن نیست زیرا در این صورت وجوب و تکلیف به یک امر غیر اختیاری تعلق می گیرد زیرا هر چند فعل انسان ارادی و اختیاری او می باشد، ولی اراده آن ارادی نیست زیرا اگر اراده فعل نیز ارادی باشد، تسلسل لازم می آید.(۲) تحلیل و نقد این برهان اشکال یاد شده را به صورت قیاسی منطقی می توان تقریر کرد: اگر اراده فعلی اختیاری باشد (مقدم) باید مسبوق به اراده باشد (تالی) و

----

۱ . فصوص الحکم، ص ۹۱ و اسفار، ج۶، ص ۳۹۰. ۲ . کفایهٔ الأُصول، ج۱، ص ۱۱۰.

--------------- صفحه ۲۹۷

چون تالی باطل است، مقدم نیز نادرست خواهد بود. این یک قیاس استثنائی است که منتج بودن آن مبتنی بر دو مطلب است: ۱.ملازمه میان مقدم و تالی. ۲. بطلان و نادرستی تالی. مطلب نخست (ملازمه) خود قاعده ای استوار است که مورد قبول بسیاری از حکیمان می باشد و آن عبارت است از این که: ملاک اختیاری بودن هر کاری این است که مسبوق به اراده باشد و چون «اراده» نیز یکی از افعال نفس انسانی به شمار می رود آنگاه اختیاری است که مورد اراده انسان قرار گیرد، و در نتیجه اگر «اراده» بخواهد اختیاری باشد، باید اراده ای بر آن تعلق گیرد. و مطلب دوم (باطل بودن تالی) روشن و بدیهی است زیرا اگر اراده مسبوق به اراده دیگر باشد تسلسل اراده های غیر متناهی لازم می آید که آن نیز باطل و نادرست می باشد. از آنجا که نمی توان صحت تسلسل را پذیرفت، طبعاً باید قضیه نخست را منکر شد و گفت اراده اختیاری نیست.(از استثناء نقیض تالی نقیض مقدم بدست می آید). تحلیل استدلال(۱)

کارهای انسان را می توان به دو گروه تقسیم کرد:

----

۱ . این پاسخ را حضرت امام خمینی در جلسات درسی اصول خود مطرح نموده اند و استاد عالیقدر که خود از چهره های برجسته درسی ایشان به شمار می روند پاسخ فوق را پذیرفته و در دروس اصول فقه به صورت یاد شده در متن تقریر نموده اند به رساله طلب و اراده حضرت امام ص ۱۰۸ رجوع شود.

--------------- صفحه ۲۹۸

۱. کارهـای فیزیکی و جوارحی. ۲. کارهـای نفسـانی و قلبی. اگر می گوییم ملاـک اختیاری بودن فعل «ارادی بودن» آن است، این گفتـار مربوط به کارهـای فیزیکی و جوارحی انسـان است نه کارهـای نفسانی و جوانحی. زیرا اگر چه مبـدأ پیـدایش و فاعل هر دو قسم، روح و نفس انسان می باشد ولی میان این دو قسم فرق روشن وجود دارد و آن این است که قسم نخست با واسطه اراده و قسم دوم بـدون واسـطه اراده از نفس صـادر می گردد. فـاعلیت نفس در کارهای فیزیکی و جوارحی بـدین گونه است که نخست آن را تصور نموده آنگـاه منـافع و مضار آن را می سـنجد و پس از آن که آن را نافع یافت نسـبت به آن میل و اشتیاق پیـدا می کنـد و در صورتی که تحقق آن ممکن باشـد و موانعی هم در کار نباشـد تصـمیم بر انجام آن می گیرد و آن را اراده می نماید. در این هنگام قوای جسـمانی بـدن را به حرکت آورده و آن کـار را پدیـد می آورد ولی فـاعلیت نفس در کارهـای نفسانی متوقف بر این وسایط نیست، بلکه نفس به واسـطه قدرتی که خداوند به او بخشیده است بدون نیاز به وسایط یاد شده آنها را ایجاد می نماید. برای روشن شـدن مطلب، اراده را با صور علمی که در لوح نفس پدیـد می آیـد مقایسه می کنیم و دانشـمندی را فرض می کنیم که در یکی از رشـته هـای علمی متخصـص و صـاحب نظر گردیـده و به اصـطلاح ملکه آن علم را تحصـیل نموده است. آنگاه چنـد سؤال برای او مطرح می نمـاییم در این حال صور علمی پاسـخهای این سؤالات، در ذهن او پدیـد می آیـد. در این جا چنـد مطلب را بایـد در نظر گرفت.

-------------- صفحه ۲۹۹

۱. این صور علمی از جمله کارهای نفس به شمار می رود. ۲.پیدایش آنها مسبوق به اراده و تصور و تصدیق نیست. ۳. در عین حال نفس در ایجاد این صور علمی مجبور و فاقـد اختیار نیست. بنابراین افعال درونی و جوانحی نفس را نبایـد با افعال بیرونی و جوانحی آن مقـایسه نمود و ملاک اختیاری بودن قسم دوم را در مورد قسم نخست نیز بکار گرفت. اکنون بایـد دیـد ملاک و معیار اختیاری بودن افعـال درونی و جوانحی نفس چیست؟ به نظر مـا وضع کـار نفس را در این قسم از کارها، بایـد از وضع کار آفریـدگار هستی انکشـاف نمود چیزی که ملاـک و معیـار اختیـار در آفریـدگار یکتـا است ملاـک اختیار نفس در کارهای جوانحی و درونی او می باشد. بدون شک در مورد خدا نمی توان اراده تفصـیلی و حادث را ملاک اختیار او دانست زیرا چنین اراده ای صـفت نقص بوده و با ذات واجب الوجود سازگار نیست. علم، قدرت، اختیار عین ذات او است و او مختار بالذات، عالم بالذات و قادر بالذات می باشد. فاعلیت نفس انسانی نیز در کارهای درونی و جوانحی و از آن جمله اراده ماننـد فاعلیت خدا است. نفس انسانی از این جهت بهترین نمونه و مثال(۱) برای خدا به شمار می رود و به همین اعتبار از رسول اکرم (صلی الله علیه وآله وسلم)

----

۱ . حکیم سبزواری آن جـا که دلایل آزادی و اختیار انسان را یادآور شـده است می گویـد: چگونه انسان مختار نیست در حالی که هستی او پرتو و جلوه ای از آفریـدگار توانـا و مختـار است بنـابراین انسان مظهر است و خـدا ظاهر، و شـکی نیست که مظهر(انسان) فـانی در ظـاهر (خـدا) است آنگـاه می گویـد این دلیـل شامـخ و دقیـق است و از این روی نیازمنـد تبصّـِر و روشن بینی خاصـی می باشد(شرح منظومه مقصد ۳ فریده ۲ مبحث عمومیت قدرت خدا).

-------------- صفحه ۳۰۰

روایت شـده است که فرمودنـد: «من عرف نفسه فقـد عرف ربّه». «آن کس که نفس خود را بشـناسد خود را شـناخته است». بنابراین اراده و اختیـار نفس نسبت به کارهـای جوانحی و درونی عین ذات و واقعیت نفس است و فـاعلی که اختیار در ذات او نهفته است، قطعاً از عـالی تریـن نـوع آزادی و اختیـار برخـوردار است پس «اراده» فعـل اختیـاری نفس است ولی در عین حـال مسبوق به اراده دیگری نیست، تا اشـکال تسلسل ارادات متوجه گردد. گواه بر این که نفس انسان در مقام ذات واجد اختیار است، امور یاد شده در زیر است. ۱. ادراک وجدانی: هر انسانی در تصور خود به صورت موجود مختار جلوه می کند و این نوع دریافت با دیگر دریافتهای

درونی مانند ادراک فکر، توانایی، خشم، ترس و... فرق نمی کند وجدانیات قضایایی بدیهی و بی نیاز از دلیل می باشد. ۲. «هر امر عرضی بایستی به یک امر ذاتی باز گردد». علم و اختیار و قدرت که در حرکات و کارهای فیزیکی و جوانحی نفس مشاهده می گردد بایستی یک مبدأ ذاتی داشته باشد بنابراین نفس انسانی بالذات(۱) واجد این کمالات می باشد، آنگاه این کمالات ذاتی در مرحله فعل تجلی می نماید:(کلّ ما بالعرض لابدّ أن ینتهی إلی ما بالذات).

----

۱ . مقصود این است که نفس در مرتبه واقعیت و ذات خود بدون نیاز به حیثیت تقییدیّه، واجد این کمالات است گرچه از نظر حیثیت تعلیلی نیازمند به علت بوده و همه این کمالات از واجب الوجود به او افاضه می گردد بنابراین این نفس این کمالات را «بذاته» دارد ولی «لذاته» وابسته و نیازمند به علت می باشد مانند این که می گوییم وجود، آثار و کمالات وجودی را «بذاته» دارد اگر چه مرتبه ای از آن (وجود امکانی)«لذاته» واجد هیچ اثر کمالی نیست حکیم سبزواری درباره حق تعالی می گوید: ما ذاتُهُ بذاته لذاته *** موجودُ الحَقّ العلی صفاته آنگاه می گوید: مقصود از قید نخست «بذاته» نفی حیثیت تقییدی است مانند حمل وجود بر ماهیت که نیاز به این حیثیت دارد و مقصود از قید دوم «لذاته» نفی حیثیت تعلیلی است مانند حمل وجود بر هستی های امکانی.

--------------- صفحه ۳۰۱

۳. معطی کمال، فاقد آن نخواهد بود

اگر نفس در مرتبه ذات از اختیار و آگاهی برخوردار نباشد در مرحله فعل واجد این کمالات نخواهد بود و با توجه به این که در مرحله فعل کمالات یاد شده را دارا است بدون شک در مرتبه ذات نیز واجد این کمالات است، بنابراین نفس انسانی در ذات و نهاد خود از ویژگی اختیار برخوردار است، و این صفت ذاتی را به واسطه مبادی و وسایط خاصی که از جمله آنها «اراده» است در مرحله فعل یعنی کارهای فیزیکی و جانحی ابراز می نماید. این پاسخ که به صورت گسترده بیان گردید، فشرده آن در سخنان صدرالمتألهین در باب «علم باری» مطرح گردیده است برای اداء حق آن فیلسوف بزرگ به نقل آن می پردازیم، ولی روشن نیست که چرا از این پاسخ در باب «اختیاری» بودن «اراده» بهره نگرفته است و حاصل آن این است که: «ملاک اختیاری بودن کارهای اختیاری انسان در همه موارد، مسبوق بودن به اراده نیست، بلکه یک رشته از کارهای اختیاری انسان (کارهای جوانحی) در عین این که به طور اختیار تحقق می پذیرند ولی هرگز مسبوق به اراده قبلی

--------------- صفحه ۳۰۲

نمی باشند اینک ترجمه عبارت وی: «نفس انسان در آغاز آفرینش فاقد هرگونه علم تصوری و تصدیقی است و از طرفی شکی نیست که به کارگیری حواس از افعال طبیعی نفس (غیر اختیاری) به شمار نمی رود بلکه از کارهای اختیاری او است و هر کار اختیاری متوقف بر علم و آگاهی فاعل می باشد بنابراین نخستین علمی که برای نفس حاصل می شود علم او به ذات خود و پس از آن علم به قوی و حواس خود می باشد و این هر دو علم حضوری می باشند به دنبال این دو آگاهی (آگاهی به ذات و قوی وحواس) بدون آن که نیاز به تصور فعل (به کارگیری قوی و حواس) و تصدیق به فایده آن باشد (آن گونه که در سایر کارهای اختیاری که در بیرون قلمرو وجود انسان رخ می دهد) آن کار تحقق می پذیرد، این اراده و اختیار، نوع دیگری از اراده و اختیار است و اگر چه از علم و آگاهی جدا نیست، ولی بر قصد و اعمال فکر و رویّه مبتنی نیست این نوع از اراده عین علم و آگاهی است در حالی که اراده در مورد کارهای بیرون (جوارحی) مسبوق به علم و تصدیق فایده به آنها است. کارهایی چون به کارگیری قوی و حواس و مانند آن (که در قلمرو درون انسان واقع می شود) بدون اعمال رویه و فکر از ذات و نهاد انسان سرچشمه می گیرد. بنابراین ذات انسان (نفس) با تکیه بر خود و بدون نیاز بر اراده و علم زاید بر ذات مبدأ پیدایش این کارها است».(۱) این پاسخ از نظر ما بسیار محکم و استوار است و شایسته بود که وی در بحث اراده و پاسخ به شبهه تسلسل اراده ها همین مطلب را یادآور شده و

به آن اکتفا ورزد ولی در باب «اراده» دو پاسخ دیگر مطرح نموده که بعداً نقل

---

۱ . اسفار، ج۶، بخش علم خدا، ص ۱۶۱ـ ۱۶۲.

--------------- صفحه ۳۰۳

می شود، هر چند به استواری این پاسخ که از آن در باب «علم خدا» یاد کرده است، نمی رسد. سخنی از برگسون(۱۸۵۹ـ ۱۹۴۱) برگسون یکی از حکماء بزرگ اروپا به شمار می رود، بعضی گفته اند در فرانسه پس از دکارت و در سراسر اروپا پس از «کانت» حکیمی به بلندی مقام او نیامده است. وی در پاسخ به کسانی که اراده را امری غیر اختیاری می دانند، کلامی دارد که با آنچه ما یادآور شدیم هماهنگ است نامبرده در قسمتی از سخنان خود می گوید: «تنوع احوال نفس غیر از تعدد و تکثر افرادی است. احوال در یکدیگر متداخلند و در عین متنوع بودن متحدند هر حالتی که از حالات نفس انسان تمام نفس است نه از اجزاء جدا از نفس. به عبارت دیگر اگر کسی بنا به خواهش نفس کاری انجام دهد نباید گفت خواهش نفس اراده آن کار را در او ایجاد کرده و او را وادار به آن نموده است زیرا حالات نفس همان خود نفس است پس اراده ای که بر انجام آن کار صادر می شود معلول خود نفس است نه معلول معنایی و حالتی که بر نفس عارض شده است.(۱) پاسخ صدرالمتألهین به اشکال صدرالمتألهینرحمه اللّه از ذکر اشکال تسلسل اراده های غیر متناهی در این

---

۱ . سیر حکمت در اروپا، ج۳، ص ۲۷۵.

--------------- صفحه ۳۰۴

مورد دو پاسخ دارد: ۱. مختار کسی است که فعل او از اراده اش ناشی می گردد نه آن کس که اراده او نیز به اراده و خواست او تحقق می یابد زیرا اگر ملاک اختیار این باشد که اراده نیز امری ارادی بوده و مسبوق به اراده دیگر باشد اراده خدا عین ذات او نخواهد بود و قادر کسی است که اگر اراده کاری را نمود، آن کار از او صادر گردد و اگر اراده آن را نکرد صادر نگردد نه آن کسی که هرگاه اراده کاری را اراده نمود آن را انجام دهد و اگر اراده آن کار را اراده نکرد انجام ندهد. ۲. صفت مراد بودن برای خود اراده مانند صفت آگاهی برای علم و هستی برای وجود «لازم بودن برای «لزوم» است که تسلسل در آنها بستگی به اعتبار و فرض ذهن دارد و با خودداری ذهن از اعتبار منقطع می گردد زیرا ترتب علّی و معلولی میان آنها نیست».(۱) توضیح دو پاسخ صدرالمتألهین

الف: ملاک و معیار اختیاری بودن کاری این است که آن فعل مسبوق به اراده باشد، نه این که اراده آن فعل نیز مسبوق به اراده دیگری باشد تا تسلسل اراده ها لازم آید زیرا واجب الوجود تعالی متصف به اراده ذاتی و ازلی می باشد پس اراده او از ذات هستی وی سرچشمه می گیرد و مسبوق به اراده دیگری نیست و در عین حال بدون شک آفریدگار یکتا عالی ترین مرتبه اختیار را دارا است. در حالی که اگر فاعل مختار کسی باشد که اراده او بر کاری مسبوق به اراده دیگری باشد. دیگر اراده، صفت ذات خدا نخواهد بود. گذشته بر این،

---

۱ . اسفار، ج۶، ص۳۸۸.

--------------- صفحه ۳۰۵

اشکال تسلسل اراده ها در مورد خدا نیز وارد خواهد شد و این هر دو (اراده صفت ذات نباشد، تسلسل اراده های غیر متناهی) نادرست و باطل است بنابراین نفس انسانی نیز فاعل مختار است یعنی بر کارهای خود اراده دارد ولی دیگر این اراده او متعلق اراده

دیگری نیست، بلکه از ذات و هستی نفس سرچشـمه می گیرد اگر چه ذات و هستی او آفریـده خدا می باشد لکن خداوند او را این گونه آفریـده است که اختیار و اراده از متن هستی و نهاد ذات او می جوشـد با این تقریر و توضیـح پاسـخ این حکیم بلنـدپایه همان است که ما نیز یادآور شـدیم و با آنچه در بحث علم باری یادآور شـده انـد هم آهنگ می باشد. ب: پاسخ دوم این است که اگر به فرض پذیرفتیم که ملاک اختیاری بودن کاری این است که اراده آن کار هم مسبوق به اراده باشد می گوییم متصف شدن اراده به صفت اراده نیاز به ضـمیمه قید دیگری ندارد زیرا اگر کارهای انسان با ضمیمه صفت اراده مراد می باشند، ولی اراده به خودی خود «مراد» خواهـد بود، همـان گونه که پدیـده هـای جهان بواسـطه علم «معلوم» انسان می باشـند ولی علم به خودی خود معلوم است، و همان گونه که «وجود» به خودی خود «موجود» است اگر چه ماهیات به واسطه وجود موجود می باشند. نقد پاسخ دوم

این پاسـخ به نظر مـا اشـکال را دفع نمی کنـد زیرا بحث در «جبر و اختیـار» یک بحث حقیقی است و به واقعیت عینی نفس انسانی و کارهـای صـادره از آن توجه دارد و نه تنهـا یـک بحث مفهومی مـا در این بـاره بحث نمی کنیم که اگر بخواهیم عنوان «مراد» را از «اراده» انتزاع کنیم آیا به انضمام اراده دیگری نیز

-------------- صفحه ۳۰۶

داریم یـا نه؟ بلکه بحث این است که ملاـک فعـل اختیاری چیست؟ اگر این است که بایـد اراده آن کار نیز نیاز متعلق اراده دیگری باشد(به اعتبار واقعیت خارجی نه مفهوم ذهنی) در این صورت تسـلسل اراده های غیر متناهی لازم می آید حال ما اگر این ملاک را پـذیرفتیم (که فرض پاسـخ دوم بر این است) راهی برای فرار از این اشـکال نـداریم. این که می گوید مراد بودن «اراده» بسان معلوم بودن علم، امر ذاتی است و از مقـام ذات اراده بـدون ضم ضـمیمه انتزاع می گردد دردی را درمان نمی کنـد زیرا اگر این ضابطه را پـذیرفتیم که نشانه اختیاری بودن فعل، سـبق اراده است، اراده از تحت این ضابطه خارج است و در نتیجه فعل اختیاری نیست و طبعاً سایر کارهای انسان که به اراده منتهی می گردند نیز اختیاری نخواهند بود.

-------------- صفحه ۳۰۷

۲

اراده انسان به اراده ازلی خدا

منتهی می گردد

یکی از دلایـل فلسـفی «جبر» مسـأله اراده ازلی خـدا است این دلیل را نبایـد با دلیل کلامی «جبر» که از طرف اهل حـدیث و اشاعره مطرح شـده است، یکی دانست زیرا آنـان از راه تعلیق مشـیت و اراده ازلی خـدا بر افعـال انسـان وارد شـده بودنـد، ولی در این دلیل فلسفی از طریق منتهی شدن اراده انسان به اراده واجب، استدلال می کنند تکیه گاه آنان یک دلیل کلامی و دینی بود که می گفت اراده خـدا بر همه پدیـده هـا و از آن جمله افعـال انسان تعلق دارد. و تکیه گاه این گروه براهین عقلی و اصل وابسـتگی پدیـده های امکـانی به اراده واجب الوجود می باشـد و اینک تقریر این دلیل: بنابر اصل«علیت» هیـچ پدیـده امکانی تا علت پیـدایش آن موجود نگردد پدیـد نخواهـد گشت و «اراده» انسان نیز یکی از پدیـده های امکانی است و در هستی خود نیازمند به علت است آن علت نیز هر چه باشـد به نـوبه خـود وابسـته به علت دیگری است و سـرانجام به هسـتی واجب و اراده ازلی او منتهی می گردد و چـون تخلف «مراد» از اراده الهی ممکن نیست، تحقّق اراده در انسان به صورت

-------------- صفحه ۳۰۸

یک پدیـده لازم و حتمی و بیرون از اختیار و قـدرت او پدیـد خواهد آمد. اسپینوزا(۱۶۳۲ـ ۱۶۷۷) که از فلاسـفه «جبری» معروف به شمـار می رود و می گویـد: «فاعـل مختار دانسـتن انسان از جهت غفلت یا جهل است به این که اراده به صورت کلی وجود نـدارد، آنچه حقیقت دارد اراده های جزئی است یعنی قصدهایی که شـخص در موارد مختلف می کند و هر قصدی علتی دارد که با وجود

آن علت، آن قصـد حتماً پیش می آیـد و این علت خـود معلول علت دیگری است و سلسـله این علـل به ذات واجب می رسـد پس اراده ها همه منتهی به مشیت او می شود و اختیاری برای کسی نیست.(۱) نقد و ارزیابی

منتهی شـدن اراده انسان به اراده ازلی خدا به دو گونه تصور می شود: ۱. بی واسطه و بودن ملاک به گونه ای که نفس انسانی هیچ نقشـی در پیـدایش آن ندارد. این فرض گرچه تأمین کننده نظریه جبر است ولی درست و واقع بینانه نیست. ۲.اراده الهی حکیمانه و از طریق وسایط خاص به اراده انسان تعلق می گیرد این فرض صـحیح و واقع بینانه است ولی تأمین کننده نظریه جبر نیست. توضـیح آن که انسان برای انجام کاری نخست آن را تصور می کند، آنگاه

---

۱ . سیر حکمت در اروپا، ج۲، ص ۵۴ صدر المتألهین این اشکال را با اشکال گذشته یک جا ذکر کرده است ج۶، ص ۳۸۸.

-------------- صفحه ۳۰۹

در اطراف آن مطـالعه می کنـد سود و زیـان آن را می سـنجد و پس از آن که آن را سودمنـد و نافع یافت (خواه بر اساس معیارهای مادی یا معیارهای معنوی) نسبت به آن «میل و اشتیاق» پیدا می کند، در این جا اگر قدرت بر انجام آن کار داشته باشد یا لااقل خود را قادر بر انجام آن بدانـد تحقق آن را بر خود لازم و واجب می دانـد(این «باید» را عقل عملی او انشاء می کند) آنگاه آن را «اراده» کرده و بر انجام آن اقدام می کند. همان گونه که ملاحظه می شود پیدایش اراده مبتنی بر چند مقدمه است (وجوب اعتباری، میل و اشتیـاق، تصـدیق به فایـده فعـل، تصور آن) و همه این مقـدمات منتهی به نفس و روح انسـان می گردد یعنی حرکـات یـا حالات و احکـامی است که از «نفس» بروز می نمایـد. حـال بـا توجه به آنچه مـا در پاسـخ اوّلین دلیل «جبر فلسـفی»(تسـلسل اراده ها) یادآور شـدیم که فـاعلیت «نفس» مثـال و نمونه ای خوب و برای فـاعلیت خـدا است و همـان گونه که اختیار عین ذات خـدا است در نفس انسانی نیز چنین است و اگر چه هستی خدا مسـتقل و بی نیاز است ولی هستی نفس انسانی وابسـته و نیازمند به آفریدگار یکتا اسـت ولی آفرینش آن به گونه ای است که ویژگی اختیار و انتخاب از آن انفکاک ناپـذیر است البته «نفس» مختار این ویژگی را از طریق خـاص و بر اسـاس قـانون علیت بکـار می گیرد. بنابراین اراده انسان از طریق «نفس» که مختار بالـذات است به اراده الهی منتهی می گردد و به هیچوجه مستلزم «جبر»نخواهد بود زیرا اراده خدا بر این تعلق گرفته است که انسان یک موجود مختار بالذات باشد، و هر چه انجام می دهد، با انتخاب و آزادی انجام دهد.

-------------- صفحه ۳۱۰

پاسـخ یـاد شـده در سـخنان برخی از حکماء الهی به چشم می خورد محقق سبزواریرحمه اللّه در پاسـخ به یکی از شـبهات جبر(علم فعلی و ازلی خدا) می گوید کارهای انسان با توجه به مبادی آن مورد علم پیشین خدا است و یکی از مبادی آن اختیار او است پس اختیار و انتخاب آزادانه انسان به حکم علم ازلی امری حتمی و تخلف ناپـذیر است و ضـروری و واجب بودن اختیار با اختیار منافات ندارد.(۱)

---

۱ . اسفار، شرح منظومه، مقصد۳، فریده۲، مبحث عمومیت قدرت خدا.

-------------- صفحه ۳۱۱

۳

جبر علّی و معلولی و آزادی انسان

هستی امکـانی تـا به مرحله ضـرورت وحتمیت نرسـد، تحقق نخواهـد یافت:«الشـیء مالم یجب لم یوجـد» این ضـرورت و حتمیت از جـانب علت تامه برای معلول ثابت می شود و این وقتی است که تمام اجزاء و شـرایط لازم برای تحقق یک پدیـده فراهم گردد زیرا

در غیر این صورت پدیـده امکانی از مرحله لا اقتضایی و بی تفاوتی بیرون نیامده و جامه هستی به خود نمی پوشد این قانون بر افعال انسانی نیز حاکم است زیرا آنها نیز پدیده های امکانی هستند و تا همه اجزاء و شرایط لازم برای تحقق آنها موجود نگردد پدید نمی آینـد و پس از تحقق علت تـامه هستی آن، ضـروری و قطعی خواهـد بود و دیگر نفس انسانی قادر برجلوگیری از انجام آن نخواهد بود بنـابراین مختـار و آزاد دانسـتن انسـان یـک پنـدار بی اسـاس بیش نیست. علاّمه طباطباییرحمه اللّه این دلیل جبریون را این گونه بازگو کرده انـد: می گوینـد: آنچه ما حس کرده ایم و تجربه های علمی و غیر علمی به ثبوت رسانیده این است که در جهان هستی هر پدیده ای زاییده علتی است که با پیدایش وی پیدا شده و با از میان رفتن وی معلول نیز از میان می رود پس وجود

------------- صفحه ۳۱۲

هر موجودی در جای خودش جبری و غیر قابل اجتناب می باشـد و از این روی همه پدیـده ها و حوادث جهان اعم از حوادث بیرون از انسـان و حـوادث مربـوط به انسـان ماننـد حـوادث اجتمـاعی و افعـال فردی پیروی از قـانون کلی طـبیعی علت و معلول را نموده و محکوم «جبر» هست پس اختیاری که انسان برای خود اثبات می کند هویتی بیرون از ذهن ندارد.(۱) نقد و بررسی این دلیل

مـا در این جا نخست پاسـخ صـحیح این دلیل یا اشـکال را بیان کرده آنگاه پاره ای از پاسـخهایی را که از جانب گروهی از صاحب نظران در این باره مطرح شده است یادآور می شویم: ضرورت افعال، معلول اراده انسان است نه مانع آن

حاصل این اشـکال این است که افعال صادره از انسان پدیـده هایی امکانی است هر پدیده امکانی تا ضـرورت و قطعیت وجود نیابد موجود نمی گردد پس افعال انسان تا ضـرورت و قطعیت نیابند پدید نمی آیند و از طرفی ضـرورت داشتن و قطعیت فعل با اختیاری بودن آن سازگار نیست زیرا معنی اختیار، امکان وجود وعـدم فعل است نه ضـرورت و قطعیت آن و نتیجه مقـدمات یاد شده، سـلب اختیار از انسان و مجبور بودن او در کارها است. در پاسخ می گوییم: ما تمام مقدمات این دلیل را بی کم و کاست قبول داریم لکن نتیجه ای را که از آن گرفته شده است بی جا و نادرست می دانیم زیرا

----

۱ . اصول فلسفه و روش رئالیسم، ج۳، ص ۱۴۴.

------------- صفحه ۳۱۳

همان گونه که قبلاً یادآور شدیم صدور کارهای فیزیکی و جوارحی انسان، مبتنی بر چند مقدمه است که یکی از آنها و آخرین آن عزم و اراده انسـان می باشـد تـا وقتی که اراده تحقق نیـافته است علت تامه وجود فعل، فراهـم نشـده و هستی آن فعل به حالت امکان باقی است و پس از آن که آن را اراده نمود ضـروری وواجب گردیـده و جامه هستی می پوشـد، این وجوب وحتمیت، خود، معلول اراده و اختیار انسان است پس چگونه مانع یا مخالف آن می باشـد به همین خاطر حکماء الهی گفته اند: «الوجوب بالاختیار لا ینافی الاختیـار بـل یؤکـده» وجوبی که از اختیار ناشـی می شود منافات با اختیار نـدارد، بلکه آن را تأکیـد می نمایـد. به عبارت روشن تر، مادامی که فعل از نظر تحقق به حدّ وجوب نرسـد، تحقق نمی پـذیرد ولی آن کس که به آن، وصف وجوب افاضه می کنـد، نفس انسانی است در این صورت او فاعل «موجب» به کسـر(افاضه کننده وجوب) خواهد بود نه فاعل موجَب (به فتح جیم) و اساس اشتباه مستدل، خلط میان دو نوع فاعل است. لازم به یادآوری است که اشـکال یاد شـده اختصاص به افعال انسان نـدارد، و در مورد افعال الهی نیز گفته شـده است، زیرا از نظر اشـکال کننـده ضـرورت و وجوب وجود با اختیار منافات دارد و ـ لذا ـ برخی به تصور این که نمی توان آفریـدگار هستی را فاعـل موجب و فاقـد اختیار دانست به انکار اصل قاعـده (تا هستی پدیـده ای به مرحله وجوب نرسـد، تحقق نمی یابـد) را قاعده برخاسـته اند، در حالی که اصل قاعده صـحیح است، و نتیجه گیری جبر از آن، درست نیست زیرا وجوبی که به پدیده امکانی نسبت داده می شود وجوب

------------- صفحه ۳۱۴

غیری است نه ذاتی، و از جانب علت به او داده می شود این وجوب وصفی است که از وجود معلول انتزاع می شود و با توجه به این که هستی معلول متأخر از هستی علت است چگونه می توان گفت وجوب وجود معلول که به دو مرتبه متأخر از وجود علت است در علت تأثیر نموده اختیار را از او سلب می کند.(۱) پاسخهای دیگر

اینک که پاسخ صحیح دلیل یا اشکال یاد شده را دانستیم به بررسی پاسخهایی که از جانب صاحب نظران مطرح شده است می پردازیم: ۱. انسان به تنهایی علت تامه فعل نیست

علاّمه طباطباییرحمه اللّه در پاسخ اشکال می گوید: «اگر معلولی را با علت خودش بسنجیم نسبت ضرورت را خواهد داشت و البته این نسبت تنها میان معلول و علت تامه آن وجود دارد نه میان معلول و اجزاء علت آن ،آنگاه می گوید:«اگر خوردن را که یکی از افعال ما است به علت تامه آن (مجموع انسان، علم، اراده، سلامت، اعضاء فعاله و بودن ماده قابله و شرایط دیگر) نسبت بدهیم تحقق وی ضروری است ولی اگر به پاره ای از اجزاء علت با قطع نظر از اجزاء و شرایط دیگر مثلاً به انسان تنها یا انسان و علم تنها نسبت بدهیم دیگر نسبت ضرورت را نخواهد داشت، بلکه ممکن خواهد بود یعنی می شود از فاعل صادر شود و می شود صادر نشود و این همان

---

۱ . نهایة الحکمة، مرحله۴، فصل۵.

--------------- صفحه ۳۱۵

اختیاری است که انسان فطرتاً برای خود اثبات می کند و خودش را مختار یعنی آزاد در فعل و ترک می شمارد.(۱) ارزیابی و نقد در مورد این پاسخ مطالب زیر را یادآور می شویم: ۱. اگر ملاک اختیار نسبت دادن فعل یا معلول به برخی از اجزاء علت آن می باشد این معنی، اختصاص به افعال انسان ندارد، بلکه در مورد پدیده های مادی و طبیعی نیز جاری است حتّی خو دعلاّمه طباطبایی، مثال آب و نسبت آن را به یکی از اجزاء تشکیل دهنده آن مثلاً اکسیژن تنها یادآور شده که در این صورت تحقّق آن ممکن است بنابراین بایستی پدیده آب را نسبت به اکسیژن اختیاری بدانیم در حالی که «اختیار» در پدیده های طبیعی و مادی بی معنی است. ۲. اگر پدیده ای دارای علت مرکب از اجزاء و شرایط نباشد، و علت آن بسیط باشد در این صورت «اختیار» تصور ندارد از نظر فلاسفه موجودات مجرد که به کلی از ماده و خصوصیات آن مجرد می باشند(عقول) در دریافت فیض از واجب الوجود تنها «امکان ذاتی» آنها کافی است و بنابراین علتی جز واجب الوجود ندارند، و لازمه ملاک یاد شده در اختیار (امکان بالقیاس یعنی مقایسه معلول با علت ناقصه) این است که خداوند در ایجاد عقول فاعل مختار نباشد.(زیرا ملاک مزبور در این مورد تحقق ندارد).

---

۱ . اصول فلسفه وروش رئالیسم، ج۳، ص ۱۴۷، مقاله۸، ضرورت و امکان، تفسیر المیزان، ج۷۱ ص ۱۰۸ـ ۱۱۰.

--------------- صفحه ۳۱۶

۳. اصلاً اشکال فوق (ضرورت و قطعیت با اختیار منافات دارد) پس از مقایسه معلول با علت تامه مطرح می شود نه با برخی از اجزاء علت آن و به همین خاطر گروهی از متکلمان که آن را با مختار بودن خدا ناسازگار می دانسته اند، به کلی از قبول آن امتناع نموده اند. ۲. انکار جبر علّی و معلولی

پاسخ دیگر از مسأله جبر علّی، انکار اصل ضرورت و جبر علی و معلولی در کل پدیده های امکانی و یا در خصوص کارهای انسان می باشد این راه در گذشته از طرف گروهی از متکلمان اسلامی و در دوره های اخیر از جانب برخی روانشناسان مطرح گردیده است(۱) و اخیراً از طرف برخی صاحب نظران مورد تأیید واقع شده است. اینک برای روشن شدن مطلب فشرده ای از آنچه دو تن(۲) از این گروه در این باره بیان نموده اند را تحت عناوین چند مورد ارزیابی و نقد قرار می دهیم: الف: ماهیت و منشأ اختیار

«نظارت و تسلط کم بر دو نیروی مقاومت درونی و عوامل مکانیکی دیگر که انگیزه های کار می باشند منشأ کارهای اختیاری است».(۳) «من» علاوه بر وجود واقعی خود بر تمام غرائز یا اغلب آنها می تواند

----

۱ . اصول فلسفه و روش رئالیسم، ج۷۳ ص ۱۴۲. ۲ . یکی آیت اللّه خویی در بحثهای اصولی خود و دیگری دانشمند فرزانه محمد تقی جعفری در کتاب جبر و اختیار. ۳ . جبر و اختیار، ص ۸۶.

--------------- صفحه ۳۱۷

حکمرانی داشته باشد و مهمترین عاملی است که میان غرایز خام از یک طرف و تکالیف اجتماعی و دینی و اخلاقی و امثال آنها از طرف دیگر، اعتدالی ایجاد نموده و در نتیجه می تواند کارهای صادره از انسان را موافق خواسته های «من» که مولود نظارت او است اختیاری جلوه دهد.(۱) اختیار یک پدیده بسیط نیست، بلکه دارای مراتب است زیرا تسلط و نظارت «من» در افراد انسانی بسیار مختلف است در هر فرد این پدیده شدیدتر و قوی تر است نیروی اختیار او بیشتر است و کمتر تحت عوامل مکانیکی درونی و بیرونی قرار می گیرد غفلت از این نکته موجب گره خوردگی زیادی در مسأله جبر و آزادی بوده است آنان که می خواهند اختیار را نفی کنند آن را به طور کلی نفی می کنند و طرفداران مکتب اختیار یک حقیقت بسیط را اثبات می کنند.(۲) نقد و بررسی

آزادی معنوی یا اخلاقی و آزادی فلسفی

باید توجه داشت که آنچه مورد بحث ما است آزادی و یا جبر فلسفی است نه آزادی و جبر معنوی و اخلاقی، در کتاب «جبر و اختیار» نیز این مسأله از دو زاویه مورد بحث قرار گرفته است. ۱. از دیدگاه قوانین طبیعی.

----

۱ . مدرک قبل، ص ۸۵.؟؟؟؟ ۲ . همان مدرک، ص ۹۲.

--------------- صفحه ۳۱۸

۲. از دیدگاه ماوراء طبیعی. و مطالب یاد شده و دیگر مطالبی را که یادآور خواهیم شد در زمینه بخش نخست مطرح گردیده است و تمام کوشش نویسنده در جهت حل مشکلات آزادی انسان با توجه به قانون علیت می باشد بنابراین مدار بحث این است که آیا انسان از نظر قانون علیت در کارهای خود مختار و آزاد است یا مجبور. طرفدار«جبر» می گوید: جبر علی و معلولی که بر همه پدیده های امکانی حاکم است شامل کارهای انسان نیز می شود و این «جبر» با آزادی انسان سازگار نیست و این آزادی که مورد انکار جبری واقع می شود امری بسیط است و درجات و مراتب برای آن تصور نمی شود آن آزادی که دارای مراتب است آزادی اخلاقی یا معنوی است که از بُعد ملکوتی و «علوی» نفس انسانی سرچشمه می گیرد و شدت وضعف آن به مقدار تفوق و برتری بعد ملکوتی نفس بر ملکی و حیوانی آن بستگی دارد، پیامبران و امامان از حد اعلای این آزادی برخوردارند و پیروان راستین آنان از مرتبه ای نازل تر از آن برخوردار می باشند، و خلاصه آن که هر کس به مقدار مقاومت در برابر غرایز و تمایلات مادی از این آزادی اخلاقی و معنوی بهره مند می باشد در حالی که از نظر آزادی و اختیار فلسفی همه انسانها به یک میزان برخوردارند اگر قانون علیت و جبر علّی ومعلولی مستلزم مجبور بودن انسان در کارهای خود می باشد، همه انسانها و به طور یکسان مجبورند و اگر مستلزم آن نیست همه انسانها به یک میزان و به طور یکسان آزادند دیگر درجات و مراتب تصور نمی شود. از آنچه یادآور شدیم چند مطلب روشن شد:

--------------- صفحه ۳۱۹

۱. ملاک اختیار و آزادی انسان(که زیربنای مسأله مسئولیت و کیفر و پاداش است) تسلط «من» و نظارت آن بر غرائز مادی نیست(این آزادی اخلاقی است که بیانگر تکامل معنوی انسان است). ۲. آزادی مورد بحث پدیده ای بسیط است هر چند آزادی

اخلاقی دارای مراتب و درجات است. ۳. سخنان موریس مترلینگ و انیشتین درباره آزادی انسان مربوط به آزادی اخلاقی و کمال معنوی انسان است و ربطی به آزادی مورد بحث ندارد.(۱) ب: یقین یا ظن به هدف و آزادی

ما در اغلب کارها پیش از آن که یقین به رسیدن به نتیجه حاصل کنیم، اقدام به کار می کنیم و بسیار به ندرت اتفاق می افتد که هدف را به طور جزم تشخیص داده و نیز رسیدن به آن هدف برای ما قطعی باشد پس در غالب موارد مقدمات یک علت کاملاً مکانیکی تمام نشده است بنابراین ما چگونه می توانیم بگوییم کار مفروض از ما به طور یک معلول قطعی صادر گشته است و جای هیچ گونه تردید نیست که اقدام به کار با ظن و تخمین که همیشه احتمال عدم وصول به نتیجه را در بردارد یک اقدام ضروری نخواهد بود مگر این که راه منحصر به فرد آن باشد.(۲)

----

۱ . مؤلف جبر و اختیار سخنان آنان را به عنوان شاهد بر مدعای خود نقل کرده است، (ص ۹۹ـ۱۰۰). ۲ . جبر و اختیار، محمدتقی جعفری، ص ۱۱۲.

--------------- صفحه ۳۲۰

بررسی و تحقیق

اگر کاری که از روی یقین صادر می شود «جبری» باشد باید کار اولیاء الهی که پیوسته با یقین اقدام به کار می کرده و می کنند، جبری باشد آیا می توان اولیاء الهی را انسان هایی مجبور دانست؟ از این جا معلوم می شود یقین یا ظن به هدف ربطی با مسأله جبر و اختیار ندارد. علاوه بر این در موارد ظن به هدف نیز تا اقدام به کار برای انسان به مرحله ضرورت نرسد(یا به جهت انحصار راه، یا به خاطر شرایط خاص دیگر) آن کار تحقق نمی یابد و به عبارت دیگر: تا درهای «عدم» فعل حتّی در صورت ظن به نتیجه، به صورت قطعی بسته نشود، و فعل رنگ حتمیّت به خود می گیرد انجام فعل صورت نمی پذیرد بنابراین، قطعی نبودن نتیجه ارتباطی به قطعیت فعل ندارد و انسان به امید این که به آب برسد، حفاری می کند، انجام حفاری با توجه به شرایط، قطعی است در حالی که نتیجه کاملاً مشکوک می باشد. ج: انتخاب «من» مشروط به ضرورت یکی از دو طرف نیست

ممکن است این توهم به نظر جلوه کند که با این که ما نظارت و تسلط «من» را قبول می کنیم باز یکی از دو طرف را که ترجیح می دهیم، به یک علت نیازمند می باشد و با فرض دخالت آن علت در کار پدیده، اختیار نامفهوم خواهد بود ولی باید در نظر گرفت که آن عامل مرجح چنان که در فیزیک رسمی ضرورت دارد به آن اندازه الزام آور نیست که به اسقاط نظارت و تسلط «من» به جهت منحرف ساختن عامل مفروض، منجر گردد زیرا اگر آن انگیزه که موجب اعمال سلطه «من» به یک طرف (مثلاً کار) شده است و به طور صد در صد آن

--------------- صفحه ۳۲۱

کار را ایجاب کرده است بایستی راه دوم به کلی مسدود فرض شود و با سه دلیل روشن راه دوم باز بوده است. ۱. اگر راه اوّلی را انتخاب کنیم سپس متوجه تقصیر و تبهکاری خود شویم حالت ندامت را در خود احساس می کنیم این حالت روانی بدون امکان راه دوم و ترک راه اوّل امکان پذیر نخواهد بود. ۲. هر لحظه که از فعالیت درونی ما می گذرد، لحظه دوم برای ما به طور صد در صد خود را تحمیل نمی کند و امکان منفی ساختن فعالیت وجود دارد. ۳. این که «من» در حال تردید گاهی عاملA و گاهی عاملB را مورد رسیدگی قرار می دهد کاشف از این است که هیچ یک از این دو عامل ضرورت ندارد در این حالت ممکن است ما عاملی را پیدا کنیم که یکی از دو راه را صد در صد ایجاب نماید،،ولی دائماً عوامل بدینسان نیست، بلکه تنها ترجیحی به راه دیگر می بخشد.(۱) ارزیابی و نقد

این سخن همان نظریه معروف گروهی از متکلمان است که قانون علیت را پذیرفته ولی اصل ضرورت علّی و معلولی را انکار کرده

انـد و اصـل دیگری به نام «اولویت» را جایگزین آن نموده انـد هر چنـد آنان به طور کلی آن را نفی کرده انـد ولی نویسـنده «جبر و اختیار» تنها در مورد کارهای انسان نفی نموده انـد این مطلب را در قسـمتهای بعدی بررسـی خواهیم کرد، در این جا دلایل سه گانه یاد شده در بالا را مورد ارزیابی قرار می دهیم.

---

۱ . جبر و اختیار، ص ۹۲ـ ۹۶.

--------------- صفحه ۳۲۲

در مـورد دلیـل اوّل بایـد به این نکته توجه کنیم که بـا ممکن نبودن راه دوم همراه است و تـا راه دوم را از نظر وصول به هـدف غیر ممکن، و انتخاب راه اوّل را لازم و ضـروری ندانـد آن را برنمی گزینـد و امّا ندامت پس از شـروع و پیمودن آن در صورت تقصیر به خاطر این است که کشف از ضـروری نبودن راه نخست در لحظه شروع و اقدام می کند ولی او به خاطر غفلت یا کوتاهی در تحقیق و مطـالعه آن را ضـروری پنداشـته است. بنـابراین تمـام مقـدمات مکـانیکی کـار در لحظه اقـدام و شـروع فراهم بوده است و تنها در تشـخیص ضروری از غیر آن دچار خطا شده است ولی قانون کلی عقلی «الشیء ما لم یجب لم یوجد» تخصیص نخورده است. و در باره دلیل دوم یادآور می شویم که ما نیز قبول داریم که لحظه دوم فعالیت درونی ضـرورت خود را تحمیل نمی کند ولی این مطلب ارتباطی به این که در لحظه اقـدام به فعل بایستی یکی از دو طرف به مرز وجوب و صد در صد برسد ندارد، حال اگر در لحظه دوم و لحظات دیگر هم این ضـرورت موجود باشـد، کار ادامه پیـدا می کند و گرنه متوقّف می گردد زیرا پدیده امکانی همان گونه که در حـدوث محتاج به علت است در بقاء نیز نیازمنـد است و قانون علیت با همه شـرایط و لوازمی که دارد،نسبت به حدوث و بقاء به طور یکسان جاری است. وامّا سومین مطلبی که به عنوان دلیل قلمـداد گردیده است چیزی جز اصل مدعی نیست و اثبات مطلوب به واسطه آن نوعی مغالطه بوده و از قبیل مصادره به مطلوب است.

--------------- صفحه ۳۲۳

د: ضرورت علیت در برابر مقاومت روحی خنثی می گردد

مقاومت روحی که یک عامل درونی است می توانـد عوامل مکانیکی برونی و درونی را تحت شـرایط معینی خنثی نموده و از اقدام به کـار جلوگیری نمایـد این نیروی مقاومت درونی از یک طرف و عوامل برونی مکانیکی از طرف دیگر تحت نظارت تسـلط «من» بعضی از کارها را از ضرورت قانون علیت کلاسیکی در طبیعت کنار زده و کار اختیاری را به وجود می آورد.(۱) نقد و بررسی

یکی از مسایـل مورد اختلاف که در کتب کلامی و فلسـفی از دیرباز مورد بحث و گفتگو بوده است، مسأله «ضـرورت» یا «اولویت» هستی ممکن به هنگـام تحقق یـافتن می باشـد، اکثریت حکمـاء طرفـدار نظریه ضـرورت می باشـند و اکثریت متکلمان از نظریه دوم جانب داری می کنند بنابر نظریه «ضرورت» یک پدیده امکانی تا هستی آن از جانب علت به مرحله وجوب و ضرورت نرسد، تحقق نمی پذیرد(الشیـء مالم یجب لم یوجد) ولی بنابر نظریه «اولویت» ضرورت ووجوب شرط لازمی نیست تنها رجحان و اولویت وجود نسبت به عدم کافی است مثلاً اگر فرض کنیم پدیده «ج» برای آن که لباس هستی بپوشد به ده پدیده دیگر بستگی دارد حال به نظر حکیم تا همه این ده پدیـده محقق نگردنـد پدیـده «ج» هستی نمی پـذیرد ولی به نظر قائلان «اولویت» اگر تعـدادی از این ده پدیـده تحقق یافت در نتیجه وجود آن نسبت به عدم، رجحان و اولویت دارد، و به همین اولویت برای پیدایش آن کافی است.

---

۱ . جبر و اختیار، ص ۸۶.

--------------- صفحه ۳۲۴

با کمی دقت نادرستی نظریه «اولویت» واضح می شود زیرا اگر تمام اجزاء و شـرایط لازم برای پیدایش یک پدیده تحقق نیافته است

علت تامه آن موجود نیست و در این صورت پدیده مزبور نسبت به آن جزء یا شرط غیر موجود، بدون علت است پس در حقیقت بازگشت «اولویت» به انکار «قانون علیت» می باشد به همین جهت حکماء می گویند تا همه روزنه های عدم به روی پدیده امکانی بسته نشود تحقق نخواهد یافت زیرا اگر حتی یک روزنه از جانب عدم (از نظر فقدان یک شرط) به سوی آن گشوده باشد (علت تامه موجود نباشد) جای این پرسش که چرا این پدیده تحقق یافت؟ هم چنان به قوت خود باقی است همان گونه که اگر هیچ یک از اجزاء علت تامه آن موجود نباشد. و از آن جا که کارهای انسان نیز از قلمرو پدیده های امکانی بیرون نیست، مشمول قانون فوق می باشند و در نتیجه ضرورت قانون علیت در طبیعت و انسان یکسان می باشد. و امّا مسأله مقاومت روحی در برابر عوامل خارجی یا درونی، ربطی به مسأله جبر و اختیار (به معنی مورد بحث) ندارد، هر اندازه ارزشهای متعالی در انسان تقویت شود و بعد ملکوتی و علوی روح نیرومند گردد بر مقاومت آن در برابر عوامل یاد شده افزوده می گردد و این همان آزادی معنوی و اخلاقی انسان است که در گذشته یادآور شدیم. ولی سخن اصلی این جا است که آیا پس از آن که عوامل بیرونی و درونی تأثیر خود را در روح انسان گذاشت و اراده و تصمیم انجام کاری در انسان تحقق یافت، هم چنان آن معنی از نظر هستی و نیستی ممکن است یا

-------------- صفحه ۳۲۵

ضرورت و وجوب دارد(وجوب بالغیر نه بالذات) و آیا نفس در حالی که اراده دارد می تواند فعل را انجام ندهد، یا آن که در حال اراده (نه میل و اشتیاق) و تصمیم جدی قهراً وارد عمل می شود اگر چه نسبت به لحظه های بعدی ممکن است اراده منتفی گردد و در نتیجه علت تامه آن فعل نیز منتفی می شود و نفس از فعالیت در مورد آن کار باز می ایستد. پاسخ ما این است که با تحقق اراده، هستی فعل، واجب و ضروری است ولی با اختیار نیز منافات ندارد زیرا این وجوب از جانب علت به معلول داده می شود و تأثیر آن در علت خود و مجبور ساختن آن نامعقول و باطل است«الوجوب بالاختیار لا ینافی الاختیار». هـ: اراده علت تامه فعل نیست

کارهای انسان با تحقق اراده نیز همچنان تحت سلطنت و اختیار «نفس» می باشد اگر اراده علت تامه آن بود چنین اقتدار وا ختیاری برای «نفس» وجود نداشت آنچه موجب این شده است که حکماء اراده را علت تامه فعل بشمار آورند التزام آنان به قاعده «الشیء ما لم یجب لم یوجد»(پدیده تا وجودش واجب و حتمی نگردد موجود نمی گردد) می باشد آنان این قاعده را نسبت به همه پدیده های امکانی تعمیم داده و افعال ارادی انسان را نیز مانند معالیل طبیعی مشمول آن دانسته اند و نیاز و فقر ذاتی ممکن به علت را دلیل بر مدعای فوق دانسته اند.(۱)

----

۱ . محاضرات فی أُصول الفقه، ج۲، تقریرات درس اصول آیت اللّه خویی.

-------------- صفحه ۳۲۶

نقد و بررسی

پیرامون مطالب فوق نکات زیر را یادآور می شویم: ۱. اراده علت تامه فعل نیست وحکماء بزرگ اسلامی نیز آن را علت تامه نمی دانند اراده آخرین جزء علت تامه کارهای انسان می باشد. ۲. اقتدار و اختیار «نفس» نسبت به کارهای ارادی پس از تحقق یافتن اراده دو معنی دارد: اگر مقصود لحظات و مراحل بعدی فعل است که تحقق آن برای نفس جبری و قطعی نیست مطلبی است درست، زیرا هیچ کس نمی گوید بازگشت از نیمه راه ممکن نیست. و اگر مقصود این است که در همان لحظه که اراده تحقق دارد نفس می تواند از تحقق آن جلوگیری کند سخن درستی نیست والبته با اختیار نفس هم منافات ندارد زیرا این وجوب و حتمیت، معلول نفس و اختیار و اقتدار او است«والوجوب بالاختیار لا ینافی الاختیار». ۳. اگر چه انکار ضرورت علیت به انکار اصل آن منجر می شود ولی نیاز و فقر ذاتی ممکن دلیل قاعده «الشیء ما لم یجب لم یوجد» نیست، فقر ذاتی ممکن یا امکان وجودی و ماهوی آن ملاک و دلیل اصل «علیت» در نظام هستی است و دلیل قاعده فوق، یا جبر علی و معلولی این است که اگر هستی یک

پدیـده از جانب علت ضـرورت نیابـد، همه راه های عـدم به روی او بسـته نشـده و در این صورت اگر موجود گردد از نظر عقل این سؤال موجه است که چرا با این که در مرز میان وجود و عدم قرار داشت به جانب وجود گرایش

------------- صفحه ۳۲۷

نمود(به اصـطلاح سؤال به «لِمَ» قطع نمی گردد برخی از فلاسـفه بحث پیرامون قاعده فوق را این گونه عنوان کرده اند: شـکی نیست که پدیـده امکـانی در مقایسه با وجود و عـدم نسبت یکسان دارد وجود آن متوقف بر وجود علت است حال آیا بایستی وجودش از جانب علت به سر حدّ وجوب برسد یا این که همین اندازه که از حدّ استواء خارج شود اگر چه به مرحله وجود نرسد تحقق می یابد و این همان قول به «اولویت» است و این سـخن باطلی است زیرا تا هستی یک پدیده به مرحله ضـرورت نرسد از مرحله استواء بیرون نرفته و وجود آن تعیّن نمی یابد و رشته سؤال که چرا تحقق یافت منقطع نمی گردد.(۱) و: کارهای اختیاری نیازمند به فاعل است نه علت

مـا در دو مقـام بحث می کنیم: ۱. میـان افعـال اختیـاری و معالیل طبیعی فرق اساسـی وجود دارد زیرا معالیل طبیعی بر اصل سـنخیت علت و معلـول اسـتوار بـوده و نیازمنـد علت طبیعی می باشـند که هسـتی آنهـا را به طور حتمی ووجوب پدیـد می آورد ولی افعـال اختیـاری انسـان تنهـا به فاعـل نیازمنـد می باشـند و فاعل آنها «نفس» است که با اختیار و اقتـدار آن را ایجاد می نمایـد و هیـچ گونه قطعیت و وجوبی در فاعلیت آن راه نـدارد. ۲. قاعـده یاد شده«الشـیء ما لم یجب لم یوجد» به علل و معالیل طبیعی اختصاص دارد و ربطی به افعال اختیاری انسان ندارد زیرا این قاعده مبتنی بر

----

۱ . بدایة الحکمهٔ، مرحله۳، فصل۵.

-------------- صفحه ۳۲۸

اصـل تنـاسب و سـنخیت علت و معلول اسـتوار است و این اصـل از ویژگی علـل و معالیل طبیعی به شـمار می رود، زیرا معلول مرتبه نـازلی از علت می باشـد و از صـمیم ذات و واقعیت آن سرچشـمه می گرد و افعـال اختیاری انسان چنین نیسـتند زیرا آنها چه معلول اراده و چه معلول قـدرت و سـلطنت نفس باشـند مبتنی بر اصـل سـخنیت نمی باشـند زیرا از کمون ذات و واقعیت علت و فاعل خود (انسان) صادر نمی گردند.(۱) تحقیق و بررسی

درباره مطالب یاد شـده نکات زیر را یادآور می شویم: ۱. قاعده یاد شده(الشـیء ما لم یجب...) یک قاعده عقلی است یعنی مدرک و دلیل آن حکم عقل است و همان گونه که قبلاً بیان گردید تا هستی پدیده امکانی به مرحله ضرورت ووجوب نرسد و تمام روزنه های عـدم به روی آن بسته نشود. از نظر عقل این سؤال که چرا آن پدیده امکانی جامه هستی پوشـید، قطع نمی گردد. موضوع این حکم عقلی پدیـده امکانی است و چون حکم تابع موضوع خویش است و افعال انسان نیز از دایره پدیـده های امکانی بیرون نیسـتند حکم عقلی مزبور در آنهـا نیز جـاری است و تخصیـص آن به معالیـل و پدیـده هـای طبیعی بی ملاک و نادرست است. ۲. هیچ گاه یک واقعیت عینی یا حکم عقلی را با به کار بردن اصطلاحات گوناگون نمی توان تغییر داد ما «نفس» را علت بنامیم یا فاعل به هر

----

۱ . محاضرات فی أُصول الفقه، ج۲، تقریرات درس اصول آیت اللّه خویی.

-------------- صفحه ۳۲۹

حال کارهای اختیاری انسان به حکم این که پدیده های امکانی هسـتند مشـمول قاعده یاد شده می باشند. ۳. مبتنی دانستن قاعده بر اصـل«سـنخیت» بـا ملاکی که قبلاً برای آن بیان نمودنـد(امکان و فقر ذاتی) تناقض آشـکار دارد. ۴. قاعده مذکور بر اصل سـنخیت مبتنی نیست، مـدرک این قاعـده همـان است که بیـان گردیـد و آن ملاک نیز شامل کارهای اختیاری انسان نیز می باشـد حال خواه

اصل سنخیت در افعال اختیاری انسان جاری باشد و خواه جاری نباشد ربطی به قاعده یاد شده «الشیء ما لم یجب...» ندارد. تا اینجا دلایل سه گانه «جبر فلسفی»: ۱.تسلسل اراده های غیر متناهی. ۲. منتهی شدن اراده انسان به اراده خدا. ۳. جبر علی و معلولی را مورد ارزیابی و تحلیل قرار دادیم و روشن شد که هیچ یک از این دلایل ارزش علمی و منطقی ندارد و بنابراین هیچ گونه جبر فلسفی بر کارهای انسان حاکم نیست، بلکه او در کارهای خویش مختار و مسئول خوب و بد آن می باشد اینک به بررسی دلایل جبر اجتماعی و اقتصادی می پردازیم.

------------- صفحه ۳۳۰ صفحه ۳۳۱

جبر فلسفی، اجتماعی

فصل یازدهم : مثلث شخصیّت

فصل یازدهم : مثلث شخصیّت

یا

عوامل سازنده شخصیت ------------- صفحه ۳۳۲ ------------- صفحه ۳۳۳

۱

جبر فلسفی اجتماعی

مثلث شخصیت، سازنده سرنوشت است

«جبر» اجتماعی مادی شاخه ای از «جبر فلسفی» است و زیربنای آن همان قانون علیت و «جبر علی ومعلولی» است که در پرتو عوامل سه گانه، شخصیت انسان را می سازد، و در نتیجه سرنوشت او را ترسیم می کند اینک بیان عوامل سه گانه شخصیت ساز. ۱. قانون وراثت

علم ژنتیک اثبات کرده است که برخی از صفات پسندیده یا ناپسندیده پدر و مادر از طریق «ژن هایی» که در «کروموزوم» وجود دارد به فرزندان منتقل می شود، بنابراین فرزند به هنگام گام نهادن به عرصه حیات، نسخه خلق و خوی خود را همراه دارد. می دانیم که شخصیت ما از لحظه باروری تخمک به وسیله سلول نر در زهدان مادر تکوین می یابد ولی عناصر سازنده این سلولها در بافتهای پدران و پدر بزرگان و نیاکان دوردست ما وجود داشته اند چون قطعات بی شماری از عوامل ارثی نیاکانی را با خود داریم صفات ما نیز از صفات ایشان مشتق شده

------------- صفحه ۳۳۴

است.(۱) علم جدید وراثت ثابت کرده است که خواص موروثی از پدر و مادر به وسیله توزیع «کروموزومهایی» که در هسته یاخته ها هستند به فرزندان منتقل می شوند. «کروموزومها» بر حسب ابعاد خود دهها یا صدها جزء دارند که همان ژنها یا واحدهای موروثی می باشند. ژنها عامل بروز و ناقل صفات موجود به نسلند. گاه یک ژن و گاه چند ژن یک صفت را منتقل می سازند.(۲)

نقش وراثت در شخصیت انسان

ما قانون وراثت و تأثیر مهم آن را در شخصیت انسان محترم می شماریم آیین حیات بخش اسلام قبل از آن که علم جدید در این باره ابراز نظر نماید، نظر صریح خود را در مورد تأثیر پدر و مادر و صفات روحی آنان در مَنِش و خلق و خوی فرزند ابراز نموده است. رسول گرامی(صلی الله علیه وآله وسلم) فرمود: «اُنظُر فی أیّ شَیء تَضَعُ وَلَدَکَ فَإِنَّ العِرْقَ دَسّاسٌ».(۳) «بنگر فرزند(نطفه) خود را کجا قرار می دهی نطفه (عِرْق) دساس است». «عِرْق» در لغت به معنی ریشه و اساس یک پدیده است، و اساس آفرینش انسان «نطفه» می باشد و «دساس» به معنی انجام کاری مخفیانه وپنهانی است بنابراین مقصود از «دسّاس» بودن نطفه این است که صفات

----

۱ . انسان ناشناخته، ص ۲۵۳. ۲ . بهداشت جسمی و روانی کودک از نظر اسلام و علوم روز، ص ۸. ۳ . المستطرف، ج۲، ص ۲۱۸.

--------------- صفحه ۳۳۵

موروثی از طریق نطفه به طور مخفی و ناپیدا به فرزند منتقل می گردد این سخن پیامبر که «العِرْق دسّاس» به صورت یک ضرب المثل در میان عرب معروف است و مقصود این است که صفات پدران به فرزندان منتقل می شود. شاعر عرب می گوید: از خاندان بزرگ و کریم همسر خود را برگزین که عرق از هر دو طرف(پدر و مادر) دساس است.(۱) علی(علیه السلام) فرمود: «حُسْنُ الأَخْلاقِ بُرْهانُ كَرَمِ الأعْراقِ».(۲) «اخلاق پسندیده نشان دهنده پاکی و اصالت ریشه خانوادگی است». در این باره احادیث بسیاری وجود دارد که مجال ذکر آنها نیست. بنابراین جای هیچ گونه تردیدی در تأثیر خُلق و خوی پدران و مادران در اخلاق و منش فرزندان از طریق وراثت نیست، ولی با این حال باید توجه داشت که این تأثیر در همه صفات به صورت صد در صد و به اصطلاح «علت تامه» نیست، بلکه تنها در حد مقتضی و علت ناقصه می باشد که با نوع تربیت در دوران رشد و تربیت فرزند قابل تغییر است. صفات جسمی و روحی که مشمول قانون وراثت می باشند، دو دسته اند: ۱. صفات ثابت و تغییر ناپذیر ۲. صفات متغیر و غیر ثابت

----

۱ . لا تَخْطِبَنَّ سِوى كَريمَةِ مَعْشَر *** فَالْعِرْقُ دَسّاسٌ مِنَ الطَّرفَين (اقرب الموارد، ج۱، ماده «دسس»، ص ۱۳۸). ۲ . غرر الحکم، فصل۲۷، ص ۳۷۹، حدیث۵۲.

--------------- صفحه ۳۳۶

پاره ای از صفات درونی چون کم عقلی حماقت و جنون، همچون پاره ای از صفات جسمانی چون رنگ پوست اگر از طریق عامل وراثت به فرزند منتقل گردید ـ غیر قابل تغییر بوده و او تا آخر عمر مجبور و مقهور آن صفات می باشد ولی بسیاری از صفات نفسانی چون شجاعت و سخاوت، بخل و ترس تغییر پذیرند و با تربیت های صحیح می توان در آنها تغییراتی انجام داد. این مطلب در روایات اسلامی مورد توجه واقع شده است . امام باقر (علیه السلام)در روایتی اصل تغییر پذیری صفات وراثتی را با کلمه «بداء» بیان فرموده اند. زراره از امام باقر(علیه السلام) درباره آغاز و مراحل جنینی آفرینش انسان حدیثی مفصل روایت کرده است در قسمتی از آن چنین آمده است: «ثُمَّ يُوحى اللّهُ إلى المَلَكين اكتُبا عَلَيْهِ قَضائی وقدری و نافِذَ أَمْری واشْتَرِطا لِی البَداء فيما تَكْتُبانِ». «آنگاه خداوند به دو فرشته وحی می کند که قضاء و قدر و حکم نافذ و گذرای مرا بر این «جنین» بنویسید و «بداء» (که آن هم جزء قضا و قدر الهی است) را نیز برای من حفظ کنید». دو فرشته به خدا عرض می کنند چه چیز را برای او بنویسیم؟ به آنها گفته می شود به لوحی که بر پیشانی مادر قرار دارد بنگرید آنان به آن لوح می نگرند و آنچه درباره خلقت و مرگ و سعادت و یا شقاوت و امور دیگر او در آن مشاهده می شود، می نویسند و «بدا» را نیز برای خدا محفوظ می دارند.(۱) مقصود از «بدا» این است که سرنوشت «جنین» از جهات گوناگون با

----

۱ . فروع کافی، ج۶، ص ۱۳.

--------------- صفحه ۳۳۷

توجه به صفات و خلق و خوی مادر تعیین می شود و این سرنوشت حتمی و غیر قابل تغییر نیست بلکه بر اساس یک سلسله شرایط و عوامل خاصی که در اختیار پدر و مادر و اولیاء تربیت و خود فرزند می باشد تغییر و دگرگونی می پذیرد، و خداوند از قبل بر همه چیز آگاه است و وقوع یا عدم وقوع آن شرایط و عوامل دگرگون کننده را می داند ولی غیر خدا از این «علم مکنون» و «مخزن» الهی آگاه نیستند. و به دیگر سخن: آنچه فرشتگان می نویسند«سرنوشت قطعی» نیست، بلکه سرنوشت مشروط است و شرط آن این

است که انسان صاحب سرنوشت در سایه عوامل دیگری می تواند سرنوشت یاد شده را به سرنوشت دیگری تبدیل سازد، و مقصود از «بدا» در روایت، تبدیل سرنوشت به سرنوشت دیگر از طریق اعمال نیک و یا بد می باشد. از آنچه بیان گردید معلوم می شود که قانون «وراثت» هیچ گونه منافاتی با اصل اختیار و آزادی انسان در تعیین سرنوشت خویش ندارد. ۲. تعلیم و تربیت ۳. شرایط محیط زندگی هواداران جبر مادی اجتماعی می گویند: کیان ثابتی به نام «انسان» وجود ندارد، بلکه انسان مجموعه ای است از انفعالات و تأثیرات محیط مادی که در آن زیست می کند خواه این شرایط، شرایط تعلیم و تربیت باشد، خواه محیط زندگی، بنابراین انسانی که در محیط زراعی زندگی می کند غیر از انسانی است که در محیط صنعتی بسر می برد و احساسات و افکار و سیر و

--------------- صفحه ۳۳۸

سلوک هر یک از این دو با دیگری فرق دارد هر یک ناگزیر است که تحت تأثیر محیط مادی واقع گردد و نیز مجبور است در نتیجه این انفعالات و تأثیرات، تابع عوامل محیط باشد.(۱) رفتار یک شخص نتیجه خلق او و نتیجه محیطی است که در آن کار می کند، خلق او و محصول محیط مقدم (افکار و تصورات) او و وراثت است. ما، در زنجیره اسلاف، آخرین حلقه هستیم ما نه چیزی می آفرینیم و نه تصمیم گیرنده هستیم، آنچه ما را راه می برد، قوانینی است که از حیز اختیار و قدرت ما خارج می باشد به این معنی انسان ماشین است.(۲) به هر حال یکی از عوامل جبر اجتماعی و مادی شرایط خاصی است که حاکم بر محیط زندگی انسان است، که در وی گرایش های فکری و اخلاقی متناسب با فرهنگ خاص حاکم بر محیط زندگی او، پدید می آورد و انسان مجبور به پذیرش آن فرهنگ می باشد. اضافه بر این تربیت های گوناگونی که از طرف پدر و مادر یا اولیای امر تعلیم و تربیت انسان ها انجام می گیرد خط مشی فکری و عملی او را تعیین می نماید. به عبارت روشن تر: تربیت های انجام شده از طرف مربیان، و شرایط خاص فرهنگی حاکم بر جامعه علل شکل گیری خلق و خوی انسان و تکوّن شخصیت او می باشند و مقتضای قانون علیت و جبر علّی و معلولی این است که با تحقق علت (شرایط فرهنگی و تلقینات و تربیت ها) معلول (ویژگی های

----

۱ . فرد و اجتماع، ص ۱۱۵، تألیف سید قطب، ترجمه سیدغلامرضا سعیدی. ۲ . لذات فلسفه، ویل دورانت، ص ۷۱.

--------------- صفحه ۳۳۹

فکری و اخلاقی) به صورت جبر و خود به خود تحقق یابد و در این صورت انسان فاقد حریت و حق انتخاب و تصمیم گیری است. پایه تأثیر شرایط حاکم بر زندگی

تأثیر محیط زندگی و فرهنگ حاکم بر آن و تعلیم و تربیت به قدری آشکار است که کمترین تردیدی را نمی پذیرد، چه رسد به انکار و نادیده گرفتن آن ولی نکته مهمی که درخور توجه است این است که آیا تأثیر آن، در حدّ ضرورت تخلف ناپذیر(علت تامه) است یا به صورت تأثیر تخلف پذیر است(مقتضی و علت ناقص) اگر واقع بین باشیم باید بگوییم که تأثیر محیط و تربیت ها و تلقینات در حدّ علت تامه نیست، و انسان می تواند راهی را بر خلاف آنچه فرهنگ حاکم اقتضا می کند، یا به او تعلیم و تلقین نموده است، برگزیند. اصولاً ـ گاهی دو عامل یاد شده در مقابل یکدیگر می ایستند، و تعلیم و تربیت انسان، در جهت مخالف فرهنگ اخلاقی و سیاسی حاکم قرار می گیرد، و یکی از آن دو بر دیگری غالب می شود و این خود بهترین شاهد بر این است که این عوامل را نمی توان به عنوان عوامل نافذ صد در صد تلقی کرد این انسان است که با مطالعه و مقایسه و با معیارهای مورد قبول خود، راهی را برای زندگی برمی گزیند البته شرایط محیط تأثیر فوق العاده ای در زمینه سازی فکر و اراده انسان دارد ولی نه به عنوان علت تامه و صد در صد که همه راه ها جز یک راه را، بر انسان مسدود سازد. اصولاً عامل تعلیم و تربیت را باید یکی از دلایل گویای اختیار و آزادی

--------------- صفحه ۳۴۰

انسان و خنثی کننـده اثر شـرایط محیط بشـمار آورد زیرا اگر انسان فاقـد قـدرت تصـمیم گیری و حق انتخاب باشـد، تعالیم معنوی و پرورشـهای اخلاقی و توصـیه های دینی، به کلی لغو و بیهوده خواهنـد بود زیرا آنچه که مقتضای شـرایط محیط و فرهنگ اجتماعی است خواه نـاخواه تحقق می یابـد و در این صورت تلاشـهای وسـیع و هزینه هـا کلانـی که در جهت تربیت افراد جامعه در گوشه و کنار دنیا در سرتاسـر تاریـخ به کار گرفته شـده است کاری نسـنجیده و دور از منطق تلقی می شود، در حالی که قطعاً چنین نیست و همان گونه که یادآور شدیم این خود یکی از دلایل روشن اختیار و آزادی انسان می باشد.

-------------- صفحه ۳۴۱

۲

جبر فلسفی اقتصادی

یکی از روشن ترین مظاهر و نمونه های «جبر مادی» جبر اقتصادی تاریـخ است که از آن مارکسـیسم سرسـختانه طرفـداری می کند. مارکسـیسم در نشـریات علمی و تبلیغی خـود بیش از همـه روی (جـبر تاریـخ) تکیـه می کنـد گذشـته بر ایـن کـه انسـان را (فـاعل جبری)«آزادنمـا) می اندیشـد، تمـام روبناهـای جامعه اعم از تحولات تاریخی و بروز انـدیشه ها را، محصول مبارزه طبقاتی که خود مولود رشد دستگاههای تولیدی و دگرگونی در روابط اقتصادی است می داند. رشد ابزار تولید یک ضرورت اجتناب ناپذیر است و تضاد آن با روابط اقتصادی کهن نیز یک امر مسلم می باشـد و از این تضاد، تضاد دیگری به نام مبارزه طبقاتی تولیـد می گردد، تا روابط اقتصادی کهن را دگرگون کرده و سـرانجام رو بناها و مناسـبات جدیـدی را به وجود آورد و تمام این تحولات (ماشـین وار) بـدون آن که اختیار و آزادی انسان در آن مؤثر باشـد، صورت می پـذیرد. از نظر مارکس عامل سازنـده تاریـخ یک نیروی فیزیکی فاقد شعور است و

-------------- صفحه ۳۴۲

اراده و خواست انسان در تحولات تاریخی به کلی نادیده گرفته شده است و همان طور که ریشه درخت در شرایط مناسبی از خاک و نور و آب، رشـد و نمو می کنـد و اراده انسان در آن تأثیری نـدارد همچنین جامعه انسانی تحت شـرایط میکانیکی ماشـین تولیـد، تغییر قیافه می دهـد و به طور جبر پیش می رود این همان جبر تاریـخ است که مارکسـیسم به آن می نازد. «اندره پی تیر» می گوید: «کافی است وضع مناسبات مادی را تغییر داد آنگاه دین به خودی خود از میان خواهد رفت»، و نیز می گوید: «این از خود بیگانگی های گوناگون (ایمان به خـدا و عشق به میهن احترام به مالکیت و... را نمونه هایی از خود بیگانگی انسان می داند) هرگز چیزی جز انعکاس مسـتقیم وضع اجتماعی در زمان معین نیست، پس نیروهای مادی است که طرز تفکر افراد را توضـیح می دهـد».(۱) استالین می گویـد:«زنـدگی مـادی جـامعه یـا وجود مادی جامعه عنصـر اوّلی و مقـدم است در حالی که حیات عقلی جامعه، عنصـر ثانوی و مشـتق و فرعی است و زنـدگی مادی جامعه واقعیتی است که به صورت مسـتقل و جـدا از اراده انسان وجود دارد. منشأ حیات عقلی جامعه و ریشه افکار اجتماعی و آراء سیاسـی و اوضاع سیاسـی را بایـد نه در خود افکار و نظریات یا در آراء و اوضاع سیاسـی، بلکه در شـرایط مادی جستجو کرد. بنابراین موجودیت مادی جامعه و شرایط زندگی مادی جامعه است که افکار جامعه و نظریات و آراء سیاسی و اوضاع سیاسی آن را می سازد.

----

۱ . مارکس و مارکسیسم به نقل از نقدی بر مارکسیسم، ص ۹۳.

-------------- صفحه ۳۴۳

مقصود از شـرایط زنـدگی مادی جامعه روش بدست آوردن وسایل معیشت که برای مردم ضـرورت دارد یعنی شـیوه تولید چیزهای مـادی مثـل غـذا و لبـاس و کفش و خانه و مواد سوختنی و وسایل تولیـد که جامعه برای زنـده مانـدن و تکامل یافتن لازم دارد، می

باشد.(۱) یکی از چهره های معروف مارکسیسم جبر مادی تاریخ را بر اساس قانون علیت، تبیین فلسفی کرده است و حاصل آن این است که حوادث اجتماعی نیز مانند پدیده ها و رخدادهای طبیعی مشمول قانون «علیت» می باشد بنابراین همان گونه که برای هر حادثه طبیعی علتی متناسب با آن را جستجو می کنیم در مورد حوادث اجتماعی نیز باید همین اصل را رعایت نماییم، باید دید به چه علت حوادثی که در اروپای جدید رخ می دهد غیر از حوادثی است که در اروپای قدیم رخ داده است و چرا نظریه آزادی سیاسی در عصر ما مورد توجه قرار گرفته و نه در قرون وسطی به چه دلیل در دوران جدید با اصل مالکیت مخالفت شد و در گذشته چنین پدیده اجتماعی رخ نداد؟ گروهی می گویند:«افکار و اندیشه های متفاوت بشر در دوره های مختلف تاریخ. مبدأ و علت اختلاف پدیده های اجتماعی است ولی ما سؤال یاد شده را در مورد افکار نیز مطرح می کنیم که علت اختلاف آنها چیست؟پس از تحقیق و مطالعه عمیق به این نکته می رسیم که مبدأ اختلافات در قلمرو فکر و اندیشه انسان و حوادث اجتماعی یک چیز است و آن شرایط خاص اقتصادی و اختلاف ابزار تولید می باشد.(۲)

----

۱ . ماتریالیسم دیالک تیک و ماتریالیسم تاریخی، ص ۱۴. ۲ . فلسفه تاریخ پلخانوف، ص ۴۴ به نقل از اقتصادنا، ص ۴۵ـ ۴۷.

-------------- صفحه ۳۴۴

نقد و ارزیابی

نقد و ارزیابی همه جانبه پیرامون نظریه مارکسیسم درباره عامل تحولات اجتماعی و تاریخی و زیربنا بودن اقتصاد نسبت به همه بنیادهای جامعه بشری و اصول فلسفی این مکتب در توجیه نظریه یاد شده نیازمند بحث و فرصت دیگری است که از حوصله بحث ما بیرون است.(۱) آنچه ما در این جا باید یادآور شویم دو نکته است: ۱. تحولات اجتماعی و تاریخی عوامل گوناگونی دارد و منحصر دانستن آن در یک عامل آن هم عامل مادی و اقتصادی، واقع بینانه نیست. ۲. انسان در برخورد با حوادث اجتماعی و تاریخی تنها تماشاگر و اجرا کننده نیست بلکه طراح و راهگشا است و در تعیین سرنوشت و مقصد و راه حرکتهای اجتماعی نقش فوق العاده ای دارد. پی آمدهای اجتماعی جبر تاریخ

پیش از آن که پیرامون دو مطلب یاد شده وارد بحث شویم دو مفسده اجتماعی نظریه جبر تاریخ را یادآور می شویم: ۱. انسان در زندگی خود از هر نوع مسئولیت و تعهد فارغ است. ۲. جبر تاریخ توجیه کننده هر نوع زشت کاری و تبهکاری است که از طرف مفسدان و تبهکاران پدید می آید.

----

۱ . در این باره به مارکسیسم و نیروی محرک تاریخ، فلسفه اسلامی و مارکسیسم ـ تألیف جعفر سبحانی و نقدی بر مارکسیسم ـ تألیف شهید مطهری رجوع شود.

-------------- صفحه ۳۴۵

مارکس ادوار زندگی بشر را به دوره های شکار و شبانی، کشاورزی و پیشه وری، صنعتی و ماشینی تقسیم می کند. ۱. دوره اشتراکی نخست (کمون اولی)، ۲. دوره بردگی، ۳. دوره فئودالی، ۴. دوره کاپیتالیستی (سرمایه داری)، ۵. دوره کمون و اشتراک نهایی (کمونیستی). به عقیده مارکس وجود این دوره ها یک ضرورت تاریخی اجتناب ناپذیر است در این صورت انسان چه مسئولیتی در مقابل کارهایی که از او صادر می شود دارد؟ زیرا او از آزادی اراده وحق تصمیم گیری وانتخاب محروم است آزادی از دیدگاه مارکس به معنی آگاهی بر ضرورت تاریخ است یعنی انسان تنها می تواند با آگاه شدن بر ضرورت های تاریخ، خودش را با آن تطبیق دهد ولی در مقابل ضرورتها نمی تواند ایستادگی کند، زیرا ایستادگی در مقابل آن موجب نیستی و فنای انسان است ولی اگر هم آهنگ با سیر و حرکت جبری تاریخ گردد، تکامل می یابد بنابراین هر نوع ظلم و فساد، کشت و کشتار بردگان،

غـارت و تـاراج اموال دهقانان،اجحاف و تعـدی به کارگران یک ضـرورت اجتماعی و تاریخی است و اگر فشاری بر طبقه ای وارد نگردد هرگز دوره جامعه به دوره دیگر تبـدیل نمی گردد و جامعه به حـد تکامل نمی رسـد آیا در این صورت ما حق داریم، حکام خودکـامه را که به کشت و کشـتار بردگـان و اجحـاف به دهقانـان فرمـان می دهنـد محـاکمه کنیم؟ این جـا است که جبر تـاریخی مارکسیسم همـان راهی را می رود که جبر قضا و قـدری مسیحیان و اشـعریان (از متکلمان اسـلامی) پیموده است و در این صورت مارکسیستها حق ندارند خداپرستان را درباره قضا و قدر دینی (البته تفسیر نادرست قضا و قدر نه

-------------- صفحه ۳۴۶

تفسیر صحیح آن) و این که این اندیشه دست و پای انسان را می بندد و روح ابتکار و خلاقیت را در انسان می میراند مورد نکوهش قرار دهنـد زیرا خود آنـان نیز در واقع همین راه را پیموده انـد اگر چه تحت پوشـش الحـاد و مـاده گرایی. اینـک برخی از مهمترین عوامل مؤثر در حرکت تاریخ را از نظر خوانندگان گرامی می گذرانیم: ۱. نقش غرایز در حرکت تاریخ

اگر مارکس یک انسان شـناس کامل بود تنها انسان را با عینک اقتصاد نمی نگریست زیرا نیمی از شخصـیت انسان را عقل و خرد و نیم دیگر از شخصـیت او را غرایز واحساسات تشـکیل می دهد. آنان که برای غرایز انسانی و اندیشه و فکر او که واقعیت انسانیت را تشـکیل می دهند اصالت قائلند هرگز نمی توانند کلیه خواسـته ها و آرمانهای انسانی از قبیل ادبیات، هنر، مذهب، فلسفه علم را تابع نهـاد اقتصـاد بداننـد و نهـاد اقتصاد را متبوع و باقیمانـده را تابع معرفی کننـد. اگر انسان را محور تاریـخ قرار دهیم و از خواسـته های درونی او آگـاه گردیم هرگز نمی گوییم که تاریـخ، محصول مبـارزه طبقـاتی است، بلکه می گوییم مبـارزه طبقـاتی یکی از عوامل سازنـده تاریخ است نه همه آن ;ما در اینجا از میان غرایز انسان، غریزه «کسب قـدرت» را یادآور می شویم: میل به کسب قدرت به صورت هـای متنوعی خودنمـایی می کنـد ماننـد میـل به کسب قـدرت نظامی، میل به کسب قـدرت اقتصادی، میل به کسب قـدرت علمی و هنری و هر یک از این میلها می تواند در تاریخ فرد و اجتماع کاملاً

-------------- صفحه ۳۴۷

مؤثر باشـد. مارکس از میان این تمایلات رنگارنگ فقط میل به کسب قدرت «اقتصادی» را در نظر گرفته است میل به کسب قدرت در آغـاز زنـدگی، حـالت ایسـتایی دارد نه پویـایی و در مرحله نخست برای او قـدرت زیسـتن مطرح است ولـذا به دنبـال خوراک و پوشـاک و مسکن می رود ولی پس از فراهم شـدن نیازهای نخستین اقتصادی، میل به کسب قـدرت، حالت پویایی به خود گرفته و دیگر تمایلات او در درون او خودنمـایی می کنـد، و در خود میـل به تشـخّص، میـل به مقام فرمانروایی، احساس می کنـد و مبارزه برای رسـیدن به حـداکثر این تمایلات آغـاز می گردد و این مبـارزه بر تحولـات تاریـخ انسانی اثر روشـنی می گـذارد.(۱) ۲. ابعاد چهارگانه روح انسان و حرکت های تاریخی

در زمـان مارکس، روانشناسـی و روانکاوی، پیشـرفت قابل ملاحظه ای نکرده بود و این دو علم دوران جنینی خود را می گذرانـد و لذا وی موفق به اسـتفاده از اصول مسـلم این دو علم، نگردیده و از میان خواسـته های انسان فقط به خواسته اقتصادی او توجه نموده است در صورتی که روانکـاوی امروز برای روح انسـان ابعاد قابل ملاحظه ای ذکر کرده که هر کـدام عامل مهم و سـرنوشت سازی می باشند. این ابعاد چهارگانه عبارتند از: ۱. حس کنجکاوی. ۲. حس نیکی.

----

۱ . اصول ماتریالیسم مارکسیسم، ص ۳۸.

-------------- صفحه ۳۴۸

۳. حس زیبایی. ۴. حس مذهبی.(۱) الف: انسان در سایه حس کنجکاوی، علوم و صـنایع را پایه گذاری نموده است تاریخ زندگی علما و دانشـمندان مملو از محرومیت است و بزرگ ترین محرک آنان در چشم پوشـی از لذایـذ زنـدگی، همان عشق آنان به علم و

دانش بوده است و علم را برای علم و یا اهـداف انسانی ـ الهی، نه برای ثروت و مال تحصـیل می کردنـد. تاریخ علوم «پی یر روسو» در اختیار همگان است، مطالعه چند برگ از این کتاب ما را به زحمت توان فرسایی که دانشمندان در طریق گشودن رازهای طبیعت و یـا مهار طبیعت سـرکش متحمل شـده انـد و به نیت پاک و پیراسـته آنان از مادی گرایی، رهبری می کنـد. هر یک از اکتشافات و اختراعـات این دانشـمندان که عمـده ترین انگیزه آنـان جز حس کنجکاوی و عشق به علم، چیزی دیگری نبوده است تاریـخ بشـر را دگرگون ساخته است. ب: بشـر در سایه حس نیکی به یک رشـته از خوبی ها کشـیده می شود و از بدی ها منزجر می گردد، برخی از احساس های درونی انسان ماننـد حس دادگری، ضـعیف نوازی، نوع دوستی و نظایر آن شاخه هایی از این حس می باشـد. بدون شک یک رشـته از تحولات اجتماعی و تاریخی معلول حس نیکی بشـر بوده است. تاریخ، نام بسـیاری از انسانهای خیراندیش را که به انگیزه

\---------------

۱ . به کتاب «حس مذهبی یا بعد چهارم روح انسانی» رجوع شود.

\--------------- صفحه ۳۴۹

حس نیکی، خدمات بزرگی را در جهت تأمین نیازمندهای اقتصادی، فرهنگی، درمانی و... همنوعان خود ارائه داده اند، ضبط نموده است و اگر چه طرفـداران مکتب مارکسـیسم همه این خـدمات بزرگرا بـا عینـک مـادی گرایی ویژه خود مطـالعه کرده و آنهـا را به انگیزه متوقف ساختن انقلاب تهی دسـتان بر ضد ثروتمندان تلقی می کنند، ولی از دیدگاه منصفان و تاریخ شناسان واقع نگر تفسیر یاد شده واقع بینانه نیست و در تاریخ بشـر کم نیسـتند کسانی که تنها به خاطر انگیزه های خیرخواهانه و بشر دوستانه از همه لذتهای مـادی چشم پوشـیده و امکانـات فکری و مـالی خود را در مسـیر آسـایش همنوعـان محروم خود به کار گرفته انـد و در نتیجه عامل بخشـی از تحولات کوچک و بزرگ در تاریـخ بشـر گردیده اند. ج: تجلیات ذوقی و شاهکارهای هنری هنرمندان در تاریخ بشـر بر کسی پوشیده نیست، انواع کاشی کاری ها و معماری ها و تابلوها و مناظر زیبا و الوان، خطوط و تذهیب کاری، صنایع ظریف دستی که بخشـی از تاریخ بشـر را تشـکیل می دهد محصول حس زیبایی او است نه مبارزه طبقاتی و نه نحوه دسـتگاههای تولیدی وروابط اقتصـادی که حاکم بر جوامع بشری بوده است. د: به اعتراف روانشـناسان حس مـذهبی از اصـیل ترین حس های انسانی است و هر فردی در سـایه این حس به سـوی خـدا و جهـان وراء طـبیعت گرایش می یابـد. این حس به گـواهی باسـتان شـناسان در تمـام ادوار زنـدگی بشـر، حتّی زمانی که مبارزه طبقاتی برای او مطرح نبوده و بشـر در شـکاف کوهها و دل جنگلها و درون غارها زنـدگی می کرد ;تجلی داشته است و پیوسته یک حس

\--------------- صفحه ۳۵۰

نیرومنـد و تاریـخ ساز و حادثه آفرین بوده است. انیشتین درباره تأثیر این حس در پیشـرفت علوم چنین می گوید: «من تأیید می کنم که مـذهب، قوی ترین و عالی ترین محرک تحقیقات و مطالعات علمی است و فقط آنها که معنی کوشـش خارج از حـد متعارف و باور نکردنی دانشـمندان را می شناسـند، می توانند نیروی عظیم هیجاناتی که مصدر این همه ابداعات عجیب و کاشف واقعی فنومن های زندگی است، دریابند.(۱) محرک فـداکاری در راه هـدف، وجانبازی در راه اشاعه عقیـده و جهاد در راه انـدیشه های پاک و ایده های سازنده در موارد زیادی حس دینی بوده است. تاریخچه نبردهای یهودیان با مسـیحیان، مسلمانان با مشرکان و صلیبیان و... گواه روشـنی بر اصالت و حادثه آفرینی و سـرنوشت سازی این حس می باشد. در این صورت چگونه می توان گفت عامل منحصـر به فرد در حوادث تاریخی امور اقتصادی و سودجویی بشـر می باشـد؟ پدیده شـگرف انقلاب اسـلامی ایران گویاترین دلیل بر نقش فوق العـاده مـذهب در تحولـات اجتمـاعی و تـاریخی است آیـا با این انقلاب اصـیل که مولود عقیـده راسـخ مردم به دین و رهبران مذهبی است باز مارکسـیسم می تواند یگانه عامل تاریخ ساز و تحول آفرین را اقتصاد و تکامل دسـتگاههای تولید بداند؟ شخصـیت

های آفرینشگر تاریخ

یکی از عوامل خلّاق و آفرینشگر تاریخ، شخصیت های برجسته تاریخ

----

۱ . دنیایی که می بینم: ص ۵۹.

-------------- صفحه ۳۵۱

است که در تحرک بخشی به چرخ های تاریخ و رویـدادهای مهم آن نقش فوق العاده ای ایفاء کرده اند و هیچ فرد با انصافی نمی توانـد نقش شخصـیت هـا را در ایجـاد فرصـت هـای و زمینـه هـا و یـا بهره برداری بجـا و شایسـته از آن انکـار کنـد. «کـورت برایزیک»(۱۸۶۶ـ ۱۹۴۰) در کتاب خویش به نام «صـیرورت تاریخ» کوشـیده است نشان دهد تمام نهضت های تازه را نیروی خلاقه افراد و شخصیت ها به وجود آورده اند، مبتکران واقعی افراد فوق العاده ای هستند که شخصیت قوی دارند و دیگران فقط دعوتگر و مجری افکار آنان به شـمار می روند. آنگاه وی «لوتر» را شخصیتی قوی می شمارد که تعالیم او را شاگردانش نشر کردند. شما خود «کارل مارکس» را در نظر بگیرید نقش شخصیت او در گردش چرخ های تاریخ قابل انکار نیست. «توین بی» مورخ انگلیسی معاصر در میان عوامل مؤثر در سیر تاریـخ از نقش «افراد آفرینشـگر» سـخن می گویـد.(۱) «کارلایـل» معتقـد است هر نهضتی در جهـان به وسـیله شخصـیت ها وارد تاریـخ شـده است، اصـلاحات، بنیادها، ادوار تازه، حتّی قوانین مربوط به اساس حکومت نیز باید به وسـیله شرح حال اشـخاص توجیه و تفسیر شود.(۲) البته مـا با مبالغه «کارلایل» درباره شـعاع شخصـیت ها و «قهرمان پرستی» موافق نیستیم و تحولات تاریخی را معلول عوامل گوناگون مادی و معنوی می دانیم و شخصیت های بزرگ را یکی از این عوامل می شناسیم.

----

۱ . تاریخ در ترازو، ص ۲۰۸. ۲ . تاریخ در ترازو، ص ۲۰۷.

-------------- صفحه ۳۵۲

داوری در یک نزاع دیرینه

از دیر زمـان محققـان و جـامعه شـناسان بر سـر این مطلب مجـادله و گفتگو داشـته انـد که آیـا شخصـیتهای ممتـاز تجسم و یـا لااقل محصول مقتضـیات عصر و محیط خویش می باشند یا بر عکس این افراد ممتاز و برجسته اند که محیط ها را می سازند و زمینه ها را فراهم می آورنـد؟ و به عبـارت دیگر: آیـا این جـامعه تکامـل یافته نسبی است که نوابغ را در دامن خود پرورش می دهـد و اگر این گروه در غیر این محیـط دیـده به جهـان گشوده بودنـد هرگز مبـدأ این تحولاـت نبودنـد. و یا این که این نوابغ و بزرگـان هسـتند که تاریـخ جامعه را به وجود می آورنـد و در آن تحرک و تحوّل ایجاد می کننـد؟ گروهی در تفسیر محرک تاریـخ، به محیط زنـدگی اهمیت زیـادی داده انـد و برای آن نقش انحصاری قائلنـد و معتقدنـد که اگر مثلاً محیط درخشان و روشن یونان نبود، هرگز نوابغی مانند سـقراط، افلاطون و ارسطو گام به جامعه نمی نهادند. در نقطه مقابل، گروهی اندیشه «قهرمان پرستی» را برگزیده و می گویند این دانشـمندان و بزرگـان بودنـد که پی گیرانه تحولی را پس از تحول دیگر به وجود آوردنـد و کاروان ترقی و تکامل را در مسیر خود قرار دادنـد. داوری صـحیح و واقع بینـانه در این نزاع یـاد شـده این است که بگوییم هر یـک از نوابغ و محیط ها در یک دیگر تـأثیر متقابـل دارنـد، نوابغ دارای افکـار نیرومنـد و اسـتعدادهای عظیم بودنـد که سـلامت و آمادگی محیط و جامعه، مایه شـکوفایی اندیشه و استعدادهای آنان بوده است، سپس آنان در سایه این شکوفایی توانسته اند زمام تاریخ جامعه را به دست بگیرند و به طور

-------------- صفحه ۳۵۳

مؤثر «تاریخساز» گردند و جامعه تکامل یافته نسبی را نسـبت به گذشـته متکامل تر سازند. بنابراین در تأثیر جامعه و شرایط محیط در شکوفایی اسـتعدادها و شایسـتگی ها نبایـد شک و تردیـد نمود، و بزرگترین نوابغ جهان در شـرایط نامناسب نمی تواننـد مبـدأ اثر و

تحول گردنـد همچنان که اگر وجود نوابغ و اندیشـمندان بزرگی مانند افلاطون، ارسطو، فارابی، ابن سینا، گالیله، نیوتن... در حلقه تاریخ نبودنـد، هرگز تاریـخ جامعه، تکاملی نیافته و حالت «ایستایی» آن بر «پویایی» آن چیره می شـد، از این جهت باید انعکاس و تـأثیر متقابـل هر دو را بر روی یکـدیگر به گونه ای پـذیرفت و امّـا این که سـهم کـدام یـک در این تـأثیر متقابل، بیشتر است سـخن دیگری است که بحث درباره آن را به فرصت دیگری واگـذار می کنیم. به هر صورت تفسـیری که مارکسیسم از تحولات تاریخی ارائه می دهـد به هیچوجه پـذیرفته نیست او برای فکر و انـدیشه انسان و خصوصاً انـدیشه های نیرومنـد و افکار بلنـد هیچ سـهمی در تحولات تاریخ قائل نیست و یگانه عامل مؤثر و تاریخ ساز را شرایط و مناسبات خاص حاکم بر جامعه آن هم تنها مناسبات تولیدی و شرایط اقتصادی به شمار آورد. ولی این نظریه با واقعیت عینی تاریخ بشر سازگار نیست، زیرا به شهادت عینی تاریخ شخصیت ها در سرنوشت ملل وجوامع تـأثیر قطعی دارنـد و انکـار ایـن حقیقت جز سفسـطه و لجبـازی چیزی نیست در همین انقلاب اسلامی کشورمان مراجع بزرگ مذهبی و به ویژه رهبر عالیقدر انقلاب، مجرای تاریخ ایران، را دگرگون کردند و به نظام به ظاهر دو هزار و پانصد ساله ملت، خاتمه دادند.

--------------- صفحه ۳۵۴

اگر نگوییم که مردان بزرگ حوادث تاریخ را می سازنـد لااقل بایـد قبول کنیم که نهضت هـا و انقلاب هـا را از قوه به فعـل می آورنـد، تاریـخ حیات هیچ ملتی از تاریخ حیات مردان بزرگشان جدا نیست، در لحظات حساس سیاسی پیوسته چشم مردم به سوی کسی است که آنان را نجات دهد، یک بحران در امور اجتماعی و سیاسی طبعاً توجه مردم را به رهبر افزایش می دهد امید مردم به حل یک بحران، با امیـد به ظهور یک رهبر نیرومند و هشیار که بر دشواریها و خطرات فایق آید ;همراه است. بحران هر چه قوی تر باشد اشتیاق به رهبر شایسته ای که بر آن فائق آید، نیرومندتر می شود.(۱) حریت و آزادی انسان

از بخشهای گذشته نا استواری اندیشه مارکسیسم در تحلیل و تفسیر حوادث و تحولات تاریخ روشن گردید و دانستیم که انسان و غرایز و افکـار او در حرکت تاریـخ، نقش فوق العـاده ای دارنـد و به عبارت دیگر: انسان تنها تماشاگر رخـدادهای اجتماعی نبوده و دست بسته تسلیم جبر حرکت تاریـخ نمی باشد بنابراین در تأثیر «آزادی» انسان در سرنوشت خود و جامعه جای هیچ گونه شک و تردیـدی نیست حتّی اگر فرض کنیم که نوابغ در دگرگون سـاختن ورق تاریـخ، از خود مـایه ای نمی گذارنـد و فقـط ضـروریات اجتمـاعی جدیـد را که در حـال تکوین است زودتر از معاصـران خود درک می کننـد، ولی این کـار را بـا کمـال «حریت و آزادی» انجام می دهند آنان به عنوان آرمان خواهی زیر بار مسئولیت رهبری می روند. به گونه ای که می توانند مسئولیت را نپذیرند.

----

۱ . قهرمان در تاریخ، ص ۱۶.

--------------- صفحه ۳۵۵

«جبر تاریخ» که با اصل «حریت و آزادی» انسان در تعیین و تغییر سرنوشت خود در تضاد است، از «جهان بینی مادی» و منطق جدلی «ماتریـالیسم دیالـک تیـک» مـایه می گیرد و گذشـته بر این که با واقعیت عینی تاریـخ بشـر سازگار نیست زیربنای فلسـفی سـست و موهونی دارد که از دیدگاه منطق و برهان عقلی مردود است و تفصـیل ناآزمودگی و نااسـتواری مبنای فلسفی این مکتب را در آثار تحقیقی و انتقادی صاحب نظران مطالعه نمایید.(۱)

----

۱ . از جمله به «فلسفه اسلامی و اصول دیالک تیک» تألیف جعفر سبحانی و «نقدی بر مارکسیسم» شهید مطهری رجوع نمایید.

--------------- صفحه ۳۵۶ صفحه ۳۵۷

مکاتب اختیار

۱

فصل دوازهم : تفویض یا وانهادگی انسان

فصـل دوازهم : تفویض یـا وانهـادگی انسـان وانهـادگی انسان به خویش ـ پس از آفرینش ـ یکی از مکـاتب اختیـار است که گروه معتزله متهم به آن هستند.

-------------- صفحه ۳۵۸ -------------- صفحه ۳۵۹

تفویض یا وانهادگی انسان

انـدیشه «تفویض» در افعال انسان درست در نقطه مقابل مکتب «جبر» قرار دارد اگر انسان در مکتب جبر اشـعری هیچگونه سـهمی از آزادی و حق انتخـاب در کارهای خود نـدارد و کلیه کنش ها و واکنش های او صـد در صـد وابسـته به اراده و مشـیت خداونـد می باشد در مکتب تفویض از حد اعلای آزادی و حق انتخاب برخوردار است و در تصمیم گیری های خود صد در صد وابسته به اراده و خواست خود می باشد و از قلمرو اراده و آفرینش الهی بیرون است و هر چند انسان هستی و قدرت خود را از خدا وام گرفته است ولی در انتخـاب راه و انجـام کارهـای خـوب و بـد «مفوّض» و به خود نهـاده شـده است. در بحثهـای گذشـته بـا دلایل و انگیزه های پنجگـانه طرفـداران «جبر» (در مکتب اشـاعره و اهل حـدیث) آشـنا شـدیم و دانستیم که انـدیشه جبر فکری خام و ناپایـدار است که غفلت و عـدم برداشت صـحیح نسبت به اصول معارف اسـلام و آیات و روایات گروهی از متکلمان اسـلامی را به طرفـداری از آن گرایش داده است. اینک می خواهیم دلایل و انگیزه های گرایش به نظریه «تفویض» را مورد بررسی و نقد قرار دهیم ولی قبل از هر چیز باید پیشوایان و طرفداران این نظریه را بشناسیم:

-------------- صفحه ۳۶۰

متکلمان معتزلی و اندیشه تفویض

معروف این است که پیشوایـان و طرفـداران نظریه تفویض گروهی از متکلمـان اسـلامی به نـام «معـتزله» می باشـند و اصولاًـ یکی از القاب معروف این گروه را «قـدریه» (کسانی که تقـدیر الهی را در کارهای انسان نفی کرده و یا در کارهای خود، به قدرت خویش متکی گرده اند) دانسته اند هر چند برخی معتقدند اندیشه «قدر» قبل از معتزله نیز وجود داشته است و متکلمان معتزلی این اندیشه را از آنان پذیرا شدند.(۱) «شهرستانی» پایه های مکتب اعتزال را بر چهار اصل استوار می داند و یکی از آنها را نظریه «قدر» یا تفویض می شـمارد آنگاه سـخن «واصل بن عطاء» را در این باره چنین یادآور می شود: آفریدگار هستی، حکیم و عادل است و نسبت دادن شر و بدی، ستمگری و ظلم به او روا نیست و نیز روا نیست که از بندگان چیزی بر خلاف آنچه به آن فرمان می دهد، اراده نماید یا آنـان را به کـاری اجبـار نمایـد آنگـاه به کیفر برسانـد. پس این بنـده (انسـان) است که فاعل خوبی و بـدی، ایمان و کفر، اطاعت و معصیت است و او بر کارهای خود مجازات می شود و خداوند به او قدرت و توانایی بر کارها را بخشیده است.(۲)

----

۱ . المعتزلـهٔ، تألیف زهـدی حسن، ص ۶. ۲ . ملل و نحل شهرسـتانی، ج۱، ص ۴۷ لاـزم به یـادآوری است که معتزله اصول مکتب خویش را بر پنج اصل اسـتوار می دانند: ۱. توحید، ۲. عدل، ۳. الوعد والوعید، ۴. المنزلهٔ بین المنزلتین، ۵. امر بـه معروف و نهی از منکر. بنابراین آنچه را شهرستانی به نام «قدر» عنوان کرده است آنان از آن به نام «عدل» یاد می کنند.

-------------- صفحه ۳۶۱

گرچه همان گونه که یادآور شدیم نسبت این نظریه به متکلمان معتزلی معروف است ولی توجه به دو نکته لازم است: ۱.این نسبت غالباً از طرف متکلمان اشـعری و طرفـداران اندیشه جبر به آنان داده شده است، و بعید نیست جبرگرایان در مقابل حریف نیرومندی

که مجهز به يک سلسله دلايل عقلی روشن بوده قرار داشتند. آنان را به انديشه تفويض و استقلال انسان در کارهای خويش، متهم نموده باشند. البته ما منکر اين نيستيم که انديشه تفويض در ميان مسلمانان، از روزهای آغاز تاريخ اسلام نيز وجود داشته است ولی سخن ما در اين است که آيا متکلمان معتزلی به اين نظريه گرايش داشته اند و يا اين که تنها با انديشه جبر به مخالفت برخاسته اند و آگاهانه يا ناآگاهانه از طرف مخالفان خود به انديشه تفويض و «قدر» متهم گرديده اند. نکته ای که اين گمان را تقويت می کند اين است که تا آنجا که ما مطالعه کرده ايم در هيچ يک از کتب کلامی اشاعره (قديم و جديد) که اين نسبت را به معتزله داده اند، مدرکی ارائه نشده است و به هنگام ارائه مدرک، هر يک از کتاب ديگری ياد کرده و به اصطلاح خلف به سلف ارجاع می دهد و آنچه شهرستانی از واصل بن عطا يادآور شده است، علاوه بر اين که مدرکی بر اين سخن ارائه نداده ؛اصولاً هيچ دلالتی بر نظريه تفويض ندارد و تنها انديشه «جبر» را باطل می سازد. اگر بنا است هر کس را که با نظريه جبر به مخالفت برخاسته است، طرفدار انديشه «تفويض» دانسته و قدری بناميم، بايستی متکلمان شيعی را نيز از طرفداران اين انديشه به شمار آورد.

-------------- صفحه ۳۶۲

«فاضل مقداد» که يکی از چهره های معروف متکلمان شيعی است آنگاه که آراء و نظريات را پيرامون افعال انسان بازگو می نمايد؛ می گويد: عدليه آن را پديد آمده انسان و فعل او می دانند و آنان دو دسته اند گروهی مطلب را بديهی دانسته و گروه ديگر نظری می شمارند و حق اين نظريه اخير است.(۱) اگر چه به کتابهای پيشوايان معتزله دسترسی نداريم، ولی خوشبختانه اخيراً کتب کلامی برخی از چهره های سرشناس اين گروه منتشر شده است و از اين طريق می توانيم با ديدگاه پيشوايان اين مکتب نيز آشنا شويم. قاضی عبدالجبار(۲) از چهره های معروف اساتيد کلام معتزلی در قرن چهارم و اوايل قرن پنجم هجری به شمار می رود در کتابهای وی عباراتی به چشم می خورد که برخی ظاهر و برخی صريح در اين است که معتزله طرفدار انديشه تفويض بوده اند و اينک نمونه هايی از اين عبارات: ۱. ملاک نيازمندی فعل به فاعل، حدوث است

از نظر معتزله ملاک نيازمندی فعل به فاعل و معلول به علت، حدوث آن می باشد. در اين صورت هستی انسان به عنوان يکی از افعال الهی تنها در

----

۱ . اللوامع الالهية فی المباحث الکلامية، ص ۱۳۴. ۲ . وی در سال ۴۱۵ هجری وفات کرد. کتب کلامی ارزشمند و معروفی دارد چون «شرح الأُصول الخمسة» در يک جلد، «المغنی فی أُصول الدين» در ۲۰جلد، «المحيط بالتکليف» در يک جلد و آراء و انديشه های وی بيانگر انديشه های بزرگان معتزله پيرامون اصول پنجگانه (توحيد،دل، وعد ووعيد، المنزلة بين المنزلتين، امر به معروف و نهی از منکر) به شمار می رود.

-------------- صفحه ۳۶۳

حدوث خود نيازمند به خدا است ولی در بقا مستقل و مفوَّض به خود می باشد در نتيجه افعالی نيز که انجام می دهد، منسوب به خود وی بوده و از دايره اراده و آفرينش الهی بيرون است. قاضی در اين باره می گويد: افعال همگی در نيازمندی به فاعل شريک می باشند، پس ملاک نيازمندی آنان نيز بايد امری مشترک باشد و آن چيزی غير از حدوث نيست، زيرا صفات ديگر غير از آن مورد اتفاق و مشترک ميان آنها نيست آنگاه بر اين مطلب چنين استدلال می نمايد: دليل بر اين مطلب همان طريقه معروفی است که در کتب کلامی آمده است و آن اين که نمی توان ملاک نيازمندی فعل به فاعل را عدم هميشگی و مستمر، يا بقاء هستی مستمر يک پديده دانست زيرا در صورت نخست عدم آن پديده بدون فاعل خود به خود استمرار دارد و در صورت دوم نيز پديده ای که هستی يافته است و استمرار وجود دارد از حيطه قدرت فاعل بيرون است پس به ناچار ملاک نيازمندی آن حدوث و تجدد هستی آن پديده می باشد.(۱) روی اين اصل انسان به صورت يک فعل الهی مطرح می باشد و نياز او به فاعل (خدا) طبعاً در قلمرو

حدوث بوده و پس از او بی نیاز خواهد بود. لازم به تذکر است که هر چند وی مطالب یاد شده را درباره ملاک نیازمندی افعال انسان به فاعل بیان کرده لکن اختصاص به انسان ندارد و هر فاعل مرید و با «ادراکی» را شامل می باشد.

----

۱ . المحیط بالتکلیف، ص ۸۰ و شرح الأُصول الخمسهٔ، ص ۳۴۲.

--------------- صفحه ۳۶۴

نامبرده خود می گوید اصولاً راه اثبات صانع مشاهده افعال انسانی و نیازمندی آنها به فاعل است و چون افعال انسانی از این نظر که حادثند، نیازمند به فاعل می باشند دیگر پدیده ها نیز که مانند افعال انسان حادثند، محتاج به فاعل خواهند بود.(۱) ۲. افعال انسان اختصاص به او دارد

قاضی در «شرح الأُصول الخمسهٔ» پس از ذکر یکی از دلایل نظریه خویش چنین می گوید: تحقق افعال انسانی بر اساس دواعی و خواسته های او گواه بر این است که افعال انسان اختصاص به او داشته و از جانب او حادث می گردند.(۲) ۳. ایمان و کفر به اختیار انسان تفویض شده است

نامبرده پس از ذکر این آیه از قرآن کریم: (فَمَنْ شاءَ فَلْیُؤْمِنْ وَمَنْ شاءَ فَلْیَکْفُر)(کهف/۲۹) « هر کس می خواهد ایمان آورده یا کفر ورزد»، به عنوان دلیل بر بطلان اندیشه «جبر» می گوید: «امر ایمان و کفر به انسان و اختیار او تفویض(۳) شده است.

----

۱ . شرح الأُصول الخمسهٔ، ص ۳۴۰. ۲ . فوُقُوعهُ بحسبِ الدَّواعی یکشف عن اختصاص الفِعل بنا وحدوثه من جهتنا، «شرح الأُصول الخمسهٔ»، ص ۳۴۵. ۳ . فَقَد فُوِّض الأمرُ فی ذلکَ إلی اختیارنا.شرح اصول الخمسهٔ، ص ۳۶۲.

--------------- صفحه ۳۶۵

۴.خدا خالق افعال انسان نیست

یکی از دلایل معتزله این است که در کارهای انسان قبایح و افعال ناپسند بسیار است و چون ارتکاب قبایح بر خلاف حکمت است، و آفریدگار جهان حکیم است و نسبت قبیح به وی جایز نیست ;بنابراین جایز نیست که خدا خالق افعال انسان باشد.(۱) مؤلف شرح اصول خمسه در پاسخ استدلال به این آیه قرآنی(اللّهُ خالِقُ کُلّ شَیء)(زمر/۶۲): «خدا آفریدگار همه چیز است»، بر این که خداوند آفریدگار افعال انسان است، می گوید این آیه در مقام ستایش خداوند است و با توجه به کفر و ظلم (و قبایح دیگر) که در افعال انسان ها دیده می شوند ;اثبات خالقیت خدا نسبت به کارهای انسان موجب مدح و ستایش او نخواهد بود آنگاه می گوید: حال که نمی توان به ظاهر این آیه استدلال نمود باید آن را به گونه ای توجیه نماییم که با دلایل عقلی هم آهنگ باشد و آن راه این است که بگوییم مقصود از کلمه «کل»(همه) اکثر و معظم پدیده ها است و بنابراین افعال انسانی را شامل نمی شود.(۲) از این گفتار به دست می آید که وی در مورد افعال انسان تنها دو نظریه را تصور نموده است یکی نظریه جبر و دیگری نظریه تفویض و اگر راه سومی را (امر بین الامرین) نیز قبول داشت یادآور می شد. بنابراین وی افعال انسان را به

----

۱ . فَلا یَجوزُ أن یکونَ اللّه تعالی خالقاً لها. مدرک قبل: ص ۳۵۸. ۲ . شرح الأُصول الخمسهٔ، ص ۳۸۳.

--------------- صفحه ۳۶۶

کلی از قلمرو و آفریدگاری خداوند خارج ساخته است. با توجه به شواهد یاد شده، و نیز با توجه به این که در روایات اسلامی با دو مکتب «جبر» و «تفویض» یکسان برخورد شده و هر دو مکتب باطل شمرده شده است(در آینده نمونه هایی از این روایات را یادآور خواهیم شد) و این نشان دهنده این است که نظریه تفویض نیز چون نظریه «جبر» در میان مسلمانان و دانشمندان علم کلام مطرح

بوده است، می توان از معتزله در دوره ای پس از غیلان دمشقی و یا بعد از جهنی و یا واصل بن عطاء، به عنوان طرفداران «تفویض» یاد کرد. ۲. انگیزه گرایش به مکتب تفویض

پیشوایان و یا مروجان مکتب تفویض، گروهی از دانشمندان و متکلمان اسلامی بوده اند که غالباً اهداف و آرمانهای دینی داشته و به عنوان مرزبانی از مرزهای اعتقادی اسلام کوشش فراوان نموده و کتابهای کلامی ارزشمندی از خود به یادگار گذاشته اند. به همین جهت محرک و انگیزه آنان در گرایش به نظریه «تفویض» یک انگیزه و محرک دینی و الهی است و آن رعایت اصل «عدل» به عنوان یکی از صفات جمال خداوند و تنزیه مقام ربوبی از هر گونه کار قبیح و ناروا و ظلم و بیدادگری می باشد. به نظر آنان نسبت دادن کارهای انسان به خدا با اصل «عدل» خداوند و «تنزّه» و پیراستگی او از صفات ناروا سازگار نیست زیرا در افعال انسان ها، کارهای ناروا و ظالمانه بسیار دیده می شود و اگر این افعال مستند به خدا باشد ;نتیجه آن نسبت قبیح و ظلم به خدا بوده در حالی که عقل، آفریدگار

------------- صفحه ۳۶۷

را، آفریدگاری «جمیل» و «عادل» می شناسد که به همه کمالات آراسته و از همه نقایص و قبایح پیراسته می باشد.(۱) قاضی عبدالجبار در شرح اصول خمسه در این باره چنین می گوید: «هرگز انسان های عاقل دست به کارهایی کودکانه و دور از مقتضای عقل که مورد نکوهش خردمندان می باشد، نمی زنند مانند این که استخوانی بر گردن آویزان کرده یا سوار بر مرکب چوبی شوند و در بازارها رفت و آمد کنند. نه تنها خود مرتکب این کارها نمی شوند از دیگران نیز نمی خواهند. زیرا ایشان عاقل و بر قبح و ناروایی آن گاه بوده و نیازی هم به انجام آن ندارد. اگر اجتناب از کارهای کودکانه و ناروا بر خردمندان و عقلای بشر واجب است به طریق اولی در حق آفریدگار که «احکم الحاکمین» است واجب و لازم است. در حالی که به مقتضای مذهب آنان (طرفداران جبر) خداوند این کارهای سبک و دور از عقل را اراده کرده و خود را در معرض نکوهش و ملامت قرار داده است(تعالی اللّه عمّا یَقُولون).(۲) نام برده در جای دیگر می گوید:

----

۱ . معروف است که قاضی عبدالجبار معتزلی بر صاحب بن عباد وارد شد و ابو اسحاق اسفراینی اشعری نیز آنجا بود. قاضی همین که ابواسحاق را دید بلافاصله گفت: «سبحان من تنزه عن الفحشاء»: «منزه است خدایی که از پلیدی پیراسته است» کنایه از این که مذهب ابواسحاق مخالف با اصل عدل و تنزه خداوند است و ابواسحاق در پاسخ او گفت: «سبحان امن لا یجری فی ملکه إلاّ ما یشاء» «منزه است خدایی که چیزی جز آنچه می خواهد در قلمرو مملکت او واقع نمی شود کنایه از این که مذهب تو با اصل «توحید در خالقیت» مخالف است.(شرح مقاصد تفتازانی). ۲ . شرح اصول خمسه،ص ۲۴۴.

------------- صفحه ۳۶۸

«إِنَّ مِنْ أَفْعالِ الْعِبادِ ما هُوَ ظُلمٌ وَجَورٌ فَلوْ کانَ اللّهُ تَعالی خالِقاً لَها لَوَجَب أنْ یَکُونَ ظالِماً جائِراً».(۱) «در میان کارهای بندگان، ظلم و بیدادگری دیده می شود اگر خداوند آفریدگار افعال بشر باشد ظالم و جائر خواهد بود». روایات اهل بیت و انگیزه گرایش به تفویض

در روایاتی که از خاندان پیامبر(صلی الله علیه وآله وسلم) نقل شده است به دو مکتب «جبر» و «تفویض» و عوامل گرایش گروهی به آن دو، اشاره شده است که نمونه هایی را یادآور می شویم: ۱. از امام صادق(علیه السلام) روایت شده است که فرمودند: «إِنَّ اللّهَ أکرَمُ مِنْ أنْ یُکلِّف الناسَ بِما لا یُطیقُونَ وَاللّهُ أعزُّ أنْ یکونَ فی سُلطانه ما لایُریدُ».(۲) «خداوند بزرگوارتر و مهربانتر از آن است که انسان ها را به کاری که قدرت بر انجام آن را ندارند تکلیف نماید و نیز خداوند تواناتر و عزیزتر از آن است که در قلمرو ملک و سلطنت او چیزی که اراده نکرده است، تحقق یابد». ۲. از آن حضرت سؤال کردند: آیا خداوند امر آفرینش را (به طور کلی یا فقط

در مورد کارهـای انسـان) به بنـدگان خود واگـذار کرده است؟ امام(علیه السـلام) فرمودنـد:خداونـد بزرگوارتر از آن است که کار خلقت را به آنان

----

۱ . مدرک قبل، ص ۳۴۵. ۲ . بحارالانوار، ج۵، ص ۴۱.

--------------- صفحه ۳۶۹

تفویض نمایـد. سؤال: آیا خداونـد بنـدگان را بر کارهایشان مجبور ننموده است؟ امام(علیه السـلام):خداوند عادل تر از آن است که بنده ای را به کاری مجبور نماید آنگاه او را عذاب کند.(۱) ۳. امام کاظم(علیه السلام) فرمود ند: «مَساکینُ القَدریّهْ أرادوا أنْ یَصِفُوا اللّهَ عَزَّ وجلّ «بعَدْله» فأخرجوهُ عَنْ سُلْطانِهِ». «بیچاره «قدریه»(طرفداران تفویض) خواسـتند خداوند را به عدالت توصیف نمایند، او را از قلمرو قـدرت مطلقه اش بیرون ساختند».(۲) آنچه در این روایات به عنوان عامل و محرک اصـلی طرفداران مکتب تفویض بشـمار آمده است، همان اصل «عدل» که یکی از صـفات کمال و جمال الهی است ;می باشد. نکته دیگری که در این روایات به آن اشاره شـده است، نارسایی اندیشه «تفویض» است که هر چند، در مورد عدل الهی راه صواب را طی نموده اند ولی در مسأله توحید افعالی و قـدرت عام و گسترده الهی دچار خطا گردیـده انـد. پس باید راهی را برگزید که هر دو «اصل» (عدل وخالقیت تمام پدیده ها) را رعـایت نمایـد و این راه همان راهی است که خانـدان پیامبر بر روی فکر و انـدیشه بشـر گشوده انـد که به «امر بین الامرین» معروف است و در آینده پیرامون آن بحث خواهیم کرد.

----

۱ . بحارالأنوار، ج۵، ص ۵۱. ۲ . مدرک قبل، ص ۱۷۰.

--------------- صفحه ۳۷۰

دلایل مفوضه

۱. دلایل عقلی.(۱) ۲. دلایل نقلی. دلایل عقلی نظریه تفویض

طرفـداران این مکتب یـک رشـته دلایـل عقلی برای اثبات نظریه خود بیان کرده انـد که اساسـی ترین آن دو دلیل است: ۱. کارهای انسان وابسته به خواست و اراده او است

مهمترین کارهای انسان وابسـته به اراده و دواعی اوست اگر دواعی لازم برای تحقق کاری در انسان پدیـد آید و او آن کار را اراده نمایـد ;آن کـار جـامه عمـل می پوشـد و در غیر این صورت محقق نمی گردد ;بنـابراین، از این که وجود و عـدم کارهای انسان به خواست و اراده او بسـتگی دارد در این صورت چنین نتیجه می گیرنـد که او پدیـد آورنـده آن کارهاست زیرا اگر او موجِد و پدید آورنـده کارهـای خـود نبـود، خـواست و اراده او در پیـدایش آن هیـچ نقش نـداشت به همـان گـونه که اراده و خـواست انسـان در کارهایی که از دیگران صادر می شود هیچ نقشی ندارد.

----

۱ . هر چنـد طرفـداران این نظریه گروهی از متکلمـان اسـلامی (معتزله) می باشـند که در بحثهـای خود تنها بر دلایل عقلی تکیه می کننـد ;ولی مؤلـف شـرح اصول خمسه به یـک رشـته از آیـات قرآنی نیز اسـتدلال کرده است و شایـد علت آن همـاهنگی بـا گروه مخـالف (اشـاعره) در شـیوه بحث باشـد زیرا آنان بر دلایل نقلی نیز اعتماد می کنـد و یا این که این آیات را به عنوان شاهـد و مؤید یادآور شده است.

--------------- صفحه ۳۷۱

قاضـی عبـدالجبار پس از بیان مطالب فوق می گویـد: لازمه این سـخن که موجـد افعال انسان خدا است این است که کارهای انسان

ارتباط و وابستگی با او و خواستهای او نداشته باشند. مانند رنگ اندام انسان که در تحقق خود ارتباطی به دواعی و اراده او ندارد و تنها انسان محل پیدایش آنها است آنگاه می گوید: پس، وقوع کارهای انسان بر اساس دواعی و اراده او دلیل بر اختصاص آن به انسان و پیدایش و حدوث آن از جانب او می باشد.(۱) نقد و بررسی برهان

این برهان از دو مقدمه تشکیل شده است: ۱. کارهای انسان وابسته به دواعی و خواست او می باشد. ۲. وابستگی یک پدیده به پدیده دیگر بیانگر تأثیر پدیده دوم در پدیده نخست می باشد. انکار این دو مقدمه برای هیچ انسان منصف و صاحب اندیشه ای روا نیست ولی باید دید نتیجه آن دو چیست آیا نتیجه آن انحصار دواعی و خواست انسان در تحقق افعال او است(آن گونه که مفوضه می گویند) یا تنها اصل تأثیر قدرت دواعی انسان را بیان می کند؟ از آنجا که هیچ نشانی از انحصار یاد شده در مقدمات برهان به چشم نمی خورد، بنابراین یک چنین استنتاج از سبک برهان بیرون رفته و نوعی مغالطه

----

۱ . المحیط بالتکلیف، ص ۳۴۰ـ ۳۴۵ ;شرح الأُصول الخمسة، ص ۳۶۶ـ ۳۶۷.

--------------- صفحه ۳۷۲

به شمار می رود (جعل ما لیس بعلة علةً) بنابراین نتیجه برهان یاد شده این است که اراده و خواست های انسان در تحقق کارهای او مؤثر است بدین گونه اندیشه «جبرگرایان» باطل می گردد ولی مدعای قائلان «تفویض» را ثابت نمی کند. ۲. تکالیف شرعی و مسئولیت انسان

شکی نیست که افعال انسان متعلق یک رشته اوامر و نواهی و احکام شرعی می باشد. اگر افعال مکلف پدید آمده از جانب او نمی بود، با کارهایی که از افراد دیگر (غیر او) صادر می شود یکسان بود و همان گونه که انسان نسبت به کارهای دیگران تکلیفی ندارد، می بایست نسبت به کارهای خود نیز مسئولیت و تکلیفی نداشته باشد. بنابراین اصل «مسئولیت» و مکلف بودن انسان در برابر احکام الهی دلیل بر این است که انسان خود پدید آورنده و موجد کارهای خویش می باشد.(۱) ۳. ستایش و نکوهش انسان بر کارهای او

دلیل دیگر بر این مدعا این است که ما دو مطلب را از یکدیگر باز شناسیم: ۱. نیکوکار و بدکار(صفات اکتسابی). ۲. زیبا و زشت(صفات تکوینی). ما انسانهای نیکوکار را مورد ستایش قرار داده و بدکاران را نکوهش

----

۱ . المحیط بالتکلیف، ص ۳۴۷.

--------------- صفحه ۳۷۳

می نماییم ولی هرگز ستایش و نکوهش انسانهای زیباروی یا بد منظر و زشت را بر این دو صفت تکوینی جایز نمی شماریم. روا نیست که انسان بلند قامت را مورد سؤال قرار داده که چرا قامت بلند داری ولی پسندیده و روا است که ستمگر و دروغگو را توبیخ نموده به آنان بگوییم: چرا مرتکب این کار شده اید؟ کوتاه سخن این که ما میان دو دسته صفات اکتسابی و تکوینی، کارهای اختیاری و اضطراری از نظر مدح و ستایش، و ملامت و نکوهش به طور واضح و آشکار فرق می گذاریم این فرق گذاری، روی یک ملاک عقلائی است و آن چیزی جز این که دسته نخست، پدید آمده انسان و اراده او می باشد و دسته دوم از قلمرو توانایی و اراده او بیرون است، نمی باشد.(۱) بررسی هر دو برهان

نتیجه این دو برهان یک مطلب بیش نیست و آن این که قدرت و اراده انسان در کارهای او دارای نقش و تأثیر است. زیرا انسان نسبت به کارهایی که از او سر می زند و کارهایی که از دیگران صادر می گردد، نسبت یکسان ندارد. نسبت به کارهای خود مکلف و مسئول است ولی نسبت به کارهای دیگران چنین تکلیف و مسئولیتی ندارد(برهان دوم)همچنین صفات اکتسابی و تکوینی

در مورد انسان یکسان نیست در رابطه با صفات اکتسابی مورد ستایش و نکوهش قرار می گیرد، بر خلاف صفات تکوینی (برهان سوم) پس بدون شک انسان در کارهای اختیاری خود و تحقق آن دارای نقش و تأثیر است. این نتیجه کاملاً درست، تنها اندیشه جبر را باطل می سازد ولی هرگز

----

۱ . شرح الأُصول الخمسهٔ، ص ۳۲۲.

-------------- صفحه ۳۷۴

دلیل بر نظریه تفویض نمی گردد، زیرا میان این دو، نظریه ثالثی وجود دارد که مزایای هر دو نظریه را در بردارد و از پیامدهای هر دو برکنار می باشد. ۴. نقش قدرت در کارهای انسان

اصل تأثیر قدرت انسان در کارهای صادره از او مورد انکار کسی نیست حتّی اشاعره نیز آن را به عنوان ملاک «کسب» پذیرفته اند. حال اگر خداوند آفریدگار و پدید آورنده افعال انسان باشد دو فرض متصور است. ۱. آفرینش خدا نسبت به افعال انسان به قدرت او بستگی دارد که اگر انسان عاجز باشد خدا نیز قدرت بر ایجاد آن را ندارد. ۲. آفرینش خدا نسبت به افعال انسان وابسته به قدرت و توانایی انسان نیست. هیچ یک از این دو فرض را نمی توان پذیرفت زیرا لازمه فرض نخست نسبت عجز و ناتوانی به آفریدگار جهان است که هیچ کس به آن ملتزم نمی باشد ولازمه فرض دوم (علاوه بر این که بر خلاف اصل تأثیر قدرت انسان در افعال او است) این است که خداوند در ایجاد افعال انسان منفرد بوده و همه کارهای انسان خوب یا بد به خدا نسبت داده شود و لازمه آن نسبت دادن قبایح و بدی ها به خدا است و از آنجا که نسبت ناتوانی و قبح به خدا صحیح نیست، معلوم می شود او در پیدایش کارهای انسان نقشی ندارد و آفریدگار آن نیست.(۱) پاسخ این استدلال روشن است و آن این که ما هر دو فرض را

----

۱ . المحیط بالتکلیف، ص ۳۶۸.

-------------- صفحه ۳۷۵

نمی پذیریم، امّا فرض نخست را نمی پذیریم زیرا خدا را بر تمام کارها قادر و توانا می دانیم و اگر انسان بر انجام کاری عاجز گشت خدا هرگز از انجام آن عاجز نخواهد بود و امّا فرض دوم را نمی پذیریم که آفریدگاری خدا نسبت به افعال انسان از مجرای قدرت او انجام نگیرد بلکه فرض سومی را در این جا معتقدیم و آن این که خدا بر همه چیز قادر است و قدرت او مشروط به وجود قدرت انسان نیست(ضد اصل نخست) ولی مشیت حکیمانه خدا بر این تعلق گرفته است که قدرت خود را از مجرای اسباب و مسببات و علل و معالیل که از آن جمله قدرت انسان است اعمال کند در این صورت اصل دوم انکار شده ولی منتج جبر نمی باشد زیرا اگر مشیت خدا بر این تعلق گرفته بود که به صورت مستقیم افعال انسان را صورت دهد جای اندیشه جبر بود ولی مشیت الهی همان طور که یادآور شدیم با به راه انداختن اسباب و مسببات صورت می پذیرد و طبعاً در این حلقه قدرت و اراده انسان جزء علل خواهند بود. دلایل دیگر و پاسخ آنها

پیروان مکتب تفویض یک رشته دلایل عقلی دیگر نیز بر مدعای خود اقامه کرده اند که اگر چه غالب آنها براهین و دلایل درستی می باشند، ولی برای اثبات مدعای آنها کافی نیستند و تنها نظریه جبر را باطل می سازند ما در این جا به برخی از آنها اشاره نموده و از بررسی آنها خودداری می کنیم و به آنچه در بالا اشاره شد و قبلاً در بررسی دلایل دیگران یادآور شدیم بسنده می کنیم. الف: اگر خدا آفریدگار کارهای انسان است و انسان هیچ تأثیری در پیدایش آن ندارد بایستی خدا مورد ستایش یا نکوهش واقع شود نه انسان.

-------------- صفحه ۳۷۶

ب: اگر خدا پدید آورنده افعال انسان باشد، چگونه او نسبت به بندگان خود به عنوان «منعم» به شمار می رود تا پرستش او به جهت شکرگذاری منعم واجب باشد زیرا او است که کفر و ناپاکی را در اهل دوزخ آفریده و آنها را به عذاب اخروی گرفتار نموده است ،و نعمت های دنیوی نیز در این صورت برای آنان «نقمت» بوده و از باب «استدراج» است نه نعمت. ج. اگر انسان پدید آورنده افعال خویش نباشد و خداوند موجد آنها باشد، لازم می آید نسبت قبیح به خدا و چون تنها کسانی مرتکب کارهای ناروا می شوند که یا نسبت به قبح آن جاهل باشند و یا به انجام آن نیاز داشته باشند، در این صورت نسبت جهل و نیازمندی به خدا لازم می آید. د: اوامر و نواهی الهی ناروا و بیهوده خواهد بود زیرا اگر خداوند انجام فعلی را از کسی بخواهد آن را در او ایجاد می کند، واگر ترک کاری را از کسی بخواهد نیز از انجام آن جلوگیری می کند. در این صورت امر و نهی شرعی هیچ تأثیری ندارد. هـ: بعثت پیامبران لغو و بی فایده می باشد و یک رشته دلایل دیگر.(۱) تمام این دلایل صحیح و پا برجا هستند ولی منتج نظریه «تفویض» نیستند، دلایل یاد شده قطعاً نظریه جبر را باطل می سازند و مثبت نظریه معتزله نمی باشند زیرا غیر از این دو نظریه، نظریه سومی وجود دارد که همه این دلایل را می پذیرد ولی معتقد به جبر نمی گردد.

----

۱ . به المحیط بالتکلیف از ص ۳۶۶ تا ۳۷۸ رجوع شود.

--------------- صفحه ۳۷۷

استدلال به آیات قرآن

پیروان مکتب تفویض بر مدعای خود به یک رشته از آیات قرآن نیز استدلال نموده اند که نمونه هایی را یادآور می شویم: ۱.(الّذی خَلَقَ سَبْعَ سَموات طِباقاً ما تَری فِی خَلْقِ الرَّحْمنِ مِنْ تَفاوُت...)(ملک/۳). «آفریدگاری که هفت آسمان را طبقه طبقه آفرید، در آفرینش خدا تفاوتی نمی یابی». این آیه هر گونه تفاوتی را در آفرینش خداوند نفی کرده است و مقصود عدم تفاوت از نظر حکمت است، یعنی در میان پدیده هایی که خداوند آفریده است، هیچ پدیده ای بر خلاف حکمت وجود ندارد. ولی در میان افعال انسان کارهای ناروا و بر خلاف حکمت بسیار دیده می شود نتیجه این دو مقدمه این است که خداوند آفریدگار و پدید آورنده کارهای انسان نیست. ۲. (الَّذِی أَحْسَنَ کُلَّ شَیء خَلَقَهُ...)(سجده/۷). «آفریدگاری که هر چیزی را آفریده نیکو آفریده است». شیوه استدلال به این آیه نیز مانند آیه قبل می باشد. ۳. (الّذی أَتْقَنَ کُلَّ شَیء إِنَّهُ خَبیرٌ بِما تَفْعلُونَ)(نمل/۸۸). «خداوندی که هر چیزی را بر اساس اتقان آفرید، به درستی که او بر آنچه انجام می دهید، آگاه است». «اتقان» کار مشروط به دو امر است: یکی احکام و استواری و دیگری حسن و نیکویی. زیرا اگر کاری محکم واستوار باشد ولی حسن و نیکویی

--------------- صفحه ۳۷۸

نداشته باشد متقن نخواهد بود. مانند کسی که سخنان رکیک و ناپسند را به صورت فصیح ادا نماید، کار وی متقن نامیده نمی شود و از آن جا که در افعال بندگان کارهای غیر متقن فراوان دیده می شود، نمی توان خدا را پدید آورنده آنها دانست. تحلیل آیات یاد شده

در آیات یاد شده آفرینش و فعل الهی با ویژگی «زیبایی»، «اتقان»، «هماهنگی» توصیف شده است با مطالعه آیاتی که این ویژگی ها و صفات سه گانه در آنها آمده است و نیز آیات قبل و بعد آنها چنین به دست می آید که مقصود آفرینش پدیده هایی است که از قلمرو اراده و قدرت انسان بیرون می باشند مانند آسمان، زمین، ابرها، کوهها، انسان ها، موجودات دیگر. زیرا در این آیات انسان مخاطب قرار گرفته و خداوند او را به مطالعه نظام آفرینش فرا می خواند تا به مطالعه آفرینش حکیمانه آفریدگار هستی، که همه پدیده های هستی و از جمله خود انسانها را زیبا آفریده و آنها را به ساز و برگ لازم برای رسیدن به غایات مطلوب خود مجهز نموده است، بپردازند و در نتیجه به قدرت و حکمت آفریدگار هستی آگاه گردند. اینک برای روشن شدن مطلب، آیات یاد شده

را بـا توجه به آیـات قبل و بعـد آنها مورد مطالعه قرار می دهیم: آفریـدگاری که ملک و فرمانروایی هستی به دست او است و به هر چیزی توانا است، منشأ برکات و خیرات بسیار است، آفریـدگاری که مرگ و حیات را آفریـد تا شـما را بیازمایـد که کـدام یک از کارهایتان نیکوتر است، و او عزیز و بخشنده است.

-------------- صفحه ۳۷۹

آفریـدگاری که آسـمانهایی هفت گانه را طبقه طبقه آفریـد، در آفرینش خدای مهربان تفاوت و ناهماهنگی نخواهی یافت، پس بار دیگر نگاه کن، آیا هیـچ نشانه ای از فطور و سـستی در نظام هستی خواهی دیـد؟ سپس چنـدین بار چشـمان خود را به سوی پدیده های هستی بگشای آنگاه چشمانت خسته خواهند شد و هیچ نشانه های از فطور و سستی در عالم هستی نخواهی دید.(۱) خدایی که آسـمان ها و زمین و آنچه ما بین آنها است را در شـش روز آفرید، سپس بر عرش استیلاء یافت جز او برای شما سرپرست و شفیعی نیست، آیا یادآور نمی شویـد؟ کار آفرینش را از آسـمان به سوی زمین تـدبیر می کند، آنگاه هستی و آفرینش در روزی که معادل هزار است به سوی او باز می گردد او دانای نهان و آشـکار و عزیز و مهربان است. آفریـدگاری که هر پدیـده ای را که آفرید، نیکو آفرید و انسان را از گل آفرید، و نژاد او را از سـلاله و چکیده آبی پست قرار داد، سـپس او را بیاراست و از روح خود در او دمید و گوش و چشم و دل به او داد.(۲) روزی که در صور دمیده می شود، پس همه آنچه در آسـمان ها و زمین می باشند فزع و بی تابی می کننـد مگر آن کسـی که خدا آرامش او را بخواهد و همه سـرافکنده نزد او می آیند، کوها را می بینی و گمان می کنی که آنها ثـابت و بی حرکتنـد، در حـالی کـه چون ابر در حرکت می باشـند. این آفرینش خداونـدی است که هر چیزی را بر اسـاس «اتقـان» آفریده

----

۱ . آیات ۱تا ۴ سوره ملک. ۲ . سجده /۴ـ۹.

-------------- صفحه ۳۸۰

است او به آنچه انجام می دهید آگاه است.(۱) با توجه به آیاتی که ترجمه آنها را در بالا یادآور شدیم به خوبی روشن می شود که مقصود، آفرینش زیبـا و حکیمـانه و هماهنـگ پدیـده های عالم هستی می باشـد که وجود آنها از قلمرو اراده و قـدرت انسان بیرون است و انسـان می توانـد به مشاهـده آنها بپردازد(آفرینش انسـان و دیگر پدیـده هـای عـالم طبیعت) و این آیـات کریمه بیانگر نظم شگفت انگیز و حکیمانه عالم هستی می باشـند که علم و فلسـفه نیز این اصل قرآنی را تأییـد نموده است. بنابراین افعال انسانی مورد نظر این آیـات نیست تـا گفته شود چون بسـیاری از کارهـای انسـان بر خلاف حکمت و «اتقان» بوده و زیبا و نیکو نمی باشـد، نمی توانـد منسوب به آفریـدگار هستی باشـد. البته ما هرگز با انـدیشه تفویض موافق نیستیم و افعال انسان را نیز از جمله پدیده های عالم هستی می دانیم که از قلمرو آفرینش الهی بیرون نمی باشـند و هستی آنهـا به اراده و قـدرت الهی وابسـته است (نه بـدان صورت که طرفـداران جبر می گوینـد) ولی با این حال، آیات یاد شـده که طرفـداران تفویض به آنها اسـتدلال کرده انـد ;هیـچ گونه دلالتی بر مـدعای آنان ندارند، زیرا همان گونه که یادآور شدیم این آیات ناظر به افعال انسانی نمی باشد امّا این مسأله، که چگونه شـرور در عالم هستی و قبایـح در کارهای انسان به خـدا نسبت داده می شود، در حالی که خـدا مبـدأ خیر و نیکی است؟ بحث دیگری را می طلبد که از حوصله بحث ما بیرون است.(۲)

----

۱ . نمل/۸۷ـ ۸۸. ۲ . جهت اطلاع به تفسیر المیزان، ج۵ ص ۹ـ ۱۵ و ج۱۶ ص ۲۴۹ مراجعه نمایید.

-------------- صفحه ۳۸۱

آیات دیگر

طرفداران مکتب تفویض به یک رشته آیات دیگر نیز استدلال کرده اند، این آیات را می توان به چهار گروه تقسیم کرد: ۱.آیات بسیاری که پیرامون ستایش و نکوهش، وعده ووعید، پاداش و کیفر نازل شده است. بدیهی است این آیات بر اساس نظریه «جبر» قابل توجیه نیست زیرا اگر انسان هیچ نقشی در کارهای خود ندارد و این خدا است که آنها را در او پدید می آورد هم او بایستی مورد ستایش و نکوهش و کیفر پاداش قرار گیرد. ۲. آیاتی که گمراهان را سرزنش نموده که با وجود عوامل و راه های هدایت چرا گمراه شده اند. (وَما مَنَعَ النّاسَ أنْ یُؤْمِنُوا إذْ جاءَهُمْ الهُدی)(اسراء/۹۴). «چه چیز مانع ایمان مردم شد آنگاه که عوامل هدایت برای آنان فرستاده شد». اگر خداوند، آفریدگار کارهای انسان باشد، انسان می تواند در پاسخ بگوید پروردگارا تو خود مانع ایمان ما شدی، و کفر را در ما ایجاد کردی. ۳.آیاتی که درباره عالم آخرت و پاداش و کیفر انسان، بر اساس اعمالی که انجام داده اند نازل شده است. ۴. آیاتی که انسان را آزاد دانسته و امر ایمان و کفر را به خواست واراده او تفویض نموده است. (فَمَنْ شاءَ فَیُؤْمِن وَمَنْ شاءَ فَلْیَکْفُرْ)(کهف/۲۹).

-------------- صفحه ۳۸۲

«هر کس می خواهد ایمان آورد و هر کس می خواهد کفر ورزد». اگر انسان در کارهای خود مجبور است و فاقد هرگونه نقش و تأثیری در افعال خویش می باشد، نمی توان او را مجازات نمود، و او را در پذیرش ایمان و کفر آزاد شمرد، زیرا در این صورت مثل این است که او را بر صفات تکوینی چون رنگ و قامت مجازات نموده و بگوییم تو بر انتخاب این صفات آزادی!(۱) بررسی این آیات

استدلال به این آیات نیز مانند دلایل عقلی طرفداران «تفویض»برای اثبات مدعای آنان کافی نیست تنها نتیجه ای که از این آیات به دست می آید نادرستی اندیشه «جبر» است و این که انسان از موهبت آزادی برخورد است امّا هیچ گونه دلالتی بر نفی خالقیت خدا نسبت به افعال اختیاری انسان به نحوی که بیان شد، ندارند. تفویض نظریه ای بی پایه و نادرست

اکنون که به نادرستی دلایل طرفداران «تفویض» و به خود وانهادگی انسان آشنا شدیم، می خواهیم نادرستی و بی پایگی این اندیشه را با توجه به اشکالاتی که بر آن وارد می شود یادآور شویم: ۱. ناسازگاری تفویض با اصل توحید در خالقیت

اندیشه تفویض و به خود وانهادگی انسان با اصل «توحید در خالقیت» سازگار نیست، توحید در خالقیت یا توحید افعالی یکی از اصول جهان بینی

----

۱ . به شرح الأُصول الخمسهٔ، ص ۳۶۰ـ ۳۶۲ رجوع شود.

-------------- صفحه ۳۸۳

اسلامی است که مورد قبول عقل و وحی می باشد. از نظر عقل همه پدیده های امکانی که هستی آنها از نهاد و ذات آنها سرچشمه نمی گیرد، وابسته به «واجب الوجود» می باشند. بنابراین فرض استقلال انسان در کارهای خود با این اصل که پدیده های امکانی عین فقر ووابستگی به واجب الوجود می باشند، تناقض آشکار دارد حکیم بلند پایه اسلام «صدرالمتألهین شیرازی» پس از آن که نظریه معتزله را بیان می کند، اشکال فوق را این گونه یادآور می شود:«وقد علمت أنّ الوجود مَجعولٌ علی الاطلاق»(۱) چگونه می توان نظریه تفویض را پذیرفت در حالی که در بحثهای گذشته دانسته شد که وجود امکانی به طور کلی مجعول ووابسته به وجود واجب می باشد. قرآن نیز آشکارا بر اصل «توحید در خالقیت» گواهی داده می فرماید: (اللّهُ خالِقُ کُلِّ شیء)(رعد/۱۶). (هَلْ مِنْ خالِقِ غَیْرُ اللّهِ)(فاطر/۳). «خدا آفریدگار هر پدیده (امکانی) است آیا جز خدا آفریدگاری هست». (استفهام انکاری است نه حقیقی، و هدف تأکید بر نفی آفریدگاری جز خدا است). آزادی انسان به معنای به خود وانهادگی و استقلال او در ایجاد کارهای خویش با اصل گستردگی و عمومیت قدرت و اراده خداوند، مخالف و ناهم آهنگ است و برهان عقلی به روشنی ثابت نموده است که

آنچه در صفحه

----

۱ . اسفار، ج۶، ص ۳۷۰.

--------------- صفحه ۳۸۴

امکان است از قلمرو قدرت و اراده او بیرون نیست. زیرا صفت قدرت و اراده عین ذات خداوند است و هستی همه پدیده ها وابسته به ذات و هستی واجب الوجود است بنابراین اراده و قدرت او نیز همه موجودات را دربرگرفته است.(۱) قرآن کریم نیز در بسیاری از آیات، عمومیت قدرت و اراده الهی را یادآور شده است: (وَلِلّهِ مُلْكُ السَّمواتِ وَالأَرْضِ وَاللّهُ عَلى كُلِّ شَيْء قَديرٌ) (آل عمران/۱۸۹ ;مائده/۱۲۰). «فرمانروایی بر آسمان ها و زمین برای برای خدا است و او بر هر چیزی توانا است». (وَما تَشاؤُنَ إِلاّ أَنْ يَشاءَ اللّه)(انسان/۳۰ ;تکویر/۲۹). «چیزی را جز با مشیت و اراده خداوند اراده نمی کنید». اگر چه پیروان مکتب جبر آیات یاد شده را از جمله دلایل نظریه خویش به شمار آورده اند، ولی ما در گذشته به تفصیل در این باره بحث کرده و نادرستی سخن آنان را اثبات نمودیم ولی اندیشه پیروان مکتب تفویض را نیز نادرست می دانیم زیرا به هیچوجه نمی توان صراحت این آیات را در گستردگی و عمومیت قدرت و اراده الهی انکار نمود،هر دو مکتب بر خطا رفته و هر یک از دو گروه تنها با یک چشم به این مسأله نگاه کرده است و به همین جهت یکی تنها به اصل عمومیت قدرت و توحید در خالقیت نگاه کرده و دیگری تنها به اصل «عدل» نگریسته است در حالی که روش صحیح این است که هر دو اصل را محترم شمرده و مسأله را با دو چشم مورد بررسی قرار دهیم این همان

----

۱ . شرح منظومه، مقصد۲، فریده۲، غرر فی عموم قدرته تعالی.

--------------- صفحه ۳۸۵

شیوه پیشوایان شیعه است که در آینده پیرامون آن بحث خواهیم کرد. در حدیثی ناسازگاری مکتب «تفویض» با اصل عمومیت قدرت الهی این گونه بیان شده است: «مَنْ زَعَمَ أنّ الخَير وَالشَّر بِغير مَشيّةِ اللّه فَقَدْ أَخْرَجَ اللّهَ عَنْ سُلْطانِهِ».(۱) «کسی که گمان می کند خیر و شر به دون مشیت الهی تحقق می پذیرد خداوند را از سلطنت و قدرت خود بیرون کرده است». امام باقر(علیه السلام) به حسن بصری فرمودند:مبادا به اندیشه تفویض بگرایی زیرا خداوند هرگز ضعیف و ناتوان نبوده است که امر آفرینش را به انسان واگذارد.(۲) و امام کاظم(علیه السلام) فرمودند: «قدریه» خواستند خداوند را به عدالت توصیف نمایند، او را از قلمرو قدرت و سلطنت (نامحدودی) بیرون نمودند.(۳) ۳. تفویض نااستوارتر از دوگانه پرستی

یکی از اندیشه های نااستوار در بحثهای مربوط به خداشناسی، اندیشه ثنویت و دوگانه پرستی است، این گروه برای شرور و بدی ها بسان خیرات و نیکی ها واقعیت قائل شده و به این جهت برای آنها مبدأ و آفریدگاری مستقل غیر از آفریدگار خوبی ها ثابت نموده اند، آفریدگار خوبی را یزدان یا اهورا مزدا و آفریدگار بدی را اهریمن نام نهاده اند.(۴)

----

۱ . بحارالأنوار، ج۵، ص ۵۲. ۲ . مدرک قبل، ص ۱۷۰. ۳ . مدرک قبل، ص ۱۷۰. ۴ . منشور جاوید، ج۲، ص ۲۷۱.

--------------- صفحه ۳۸۶

حکمای الهی این اندیشه را نااستوار و باطل دانسته اند، زیرا یا برای شرور هیچ واقعیتی قائل نیستند و آن را یک امر نسبی و قیاسی می اندیشند و تفصیل این مطلب را در بخش «توحید در خالقیت» بیان شده است.(۱) اگر ثنوی ها به دو مبدأ مستقل برای پدیده های عالم قائل شده اند، ولی طرفداران نظریه تفویض به تعداد انسان ها قائل به مبدأ و آفریدگار مستقل شده اند، زیرا بنابراین نظریه

هر انسانی خود مبدأ مستقل در ایجاد کارهای خویش می باشد. صدرالمتألهین در این باره می گوید: شکی نیست که مذهب کسانی که افراد انسان را مستقل در ایجاد کارهای خود می دانند شنیع تر و مردودتر از مذهب کسانی است که بت ها و ستارگان را شفیع و واسطه در پیشگاه خداوند می دانند.(۲) ملاک نیازمندی فعل به فاعل امکان است

قبلاً یادآور شدیم که متکلمان معتزلی ملاک نیازمندی فعل به فاعل و معلول به علت را «حدوث» آن می دانند و نیز یادآور شدیم که لازمه این سخن، استقلال انسان در کارهای خویش می باشد اینک می خواهیم به طور فشرده پیرامون این مطلب بحث نماییم: اگر چه گروهی از متکلمان «حدوث» را ملاک نیازمندی معلول به علت دانسته اند ولی حکماء بزرگ الهی با این نظریه موافق نبوده و ملاک نیاز به علّت را «امکان ذاتی» پدیده های امکانی می دانند، زیرا «حدوث» به معنی وجود بعد

----

۱ . منشور جاوید، ج۲، ص ۲۷۱. ۲ . اسفار، ج۶، ص ۳۷۰.

-------------- صفحه ۳۸۷

از عدم می باشد و پس از تحقق یافتن پدیده انتزاع می گردد و شکی نیست که یک پدیده پس از تحقق یافتن، از آن نظر که موجود است نیازمند به علت نیست و حدوث نیز عنوان انتزاعی است که رتبه اش متأخر از هستی پدیده است، در حالی که ملاک نیازمندی و علت احتیاج، باید قبل از تحقق یافتن آن باشد و آن چیزی جز «امکان ذاتیِ» پدیده های امکانی نیست، یعنی چون این پدیده ها در ذات خود نسبت به وجود و عدم حالت بی تفاوتی و لا اقتضایی دارند برای آنکه از این حالت بیرون آیند، نیازمند فاعل و علت می باشند به همین خاطر حکماء الهی در این باره می گویند ماهیت یک پدیده امکانی برای آن که به مرحله تحقق عینی راه یابد مراحل یاد شده در زیر را طی می کند: ۱. تقرّر ماهوی. ۲. امکان ماهوی. ۳. احتیاج و نیازمندی به علت. ۴. وحدت و ضرورت وجود از جانب علت. ۵. ضرورت یافتن آن پدیده. ۶. ایجا دعلت. ۷. وجود معلول. و در این مرحله عقل مفهوم «حدوث» را انتزاع می کند، پس چگونه می توان حدوث را که چندین مرتبه از احتیاج متأخر می باشد، ملاک احتیاج دانست؟ ولی «امکان» یک رتبه قبل از احتیاج است و بنابراین هیچ اشکالی در این که آن را ملاک نیازمندی فعل به فاعل بدانیم، به چشم نمی خورد. باید توجه داشت که بر اساس ملاک «امکان ذاتی» هیچ تفاوتی در

-------------- صفحه ۳۸۸

نیازمندی فعل به فاعل در حدوث و بقاء وجود ندارد زیرا پدیده های محقّق اگر چه ضرورت بالغیر دارند، ولی در ذات خود متصف به امکان می باشند بنابراین ملاک احتیاج به فاعل (امکان ذاتی) پیوسته با پدیده امکانی همراه است و باید پیوسته از طرف علت اضافه وجود گردد بقاء آن پدیده تحقق یابد. قرآن کریم می فرماید: (یا أَیُّهَا النّاس أَنْتُمُ الْفُقَراء إِلَی اللّهِ وَاللّهُ هُوَ الْغَنِیُّ الْحَمیدُ) (فاطر/۱۵). «ای انسانها شما پیوسته نیازمند به خدا هستید و تنها خدا ستوده و بی نیاز است». بدیهی است انسان در این جهت خصوصیتی ندارد، و دیگر پدیده های امکانی نیز از این قانون مستثناء نیستند، و شاید علت آن که تنها در آیه به نیازمندی همیشگی انسانها اشاره شده است، این است که تنها پدیده ای که به خاطر پاره ای از دواعی شیطانی و نفسانی ممکن است خود را بی نیاز بپندارد، انسان است ولی دیگر پدیده ها از این حالت استکبار و «خود مستقل اندیشی» پیراسته می باشند. مطلب یاد شده در برخی از آیات قرآن گوشزد شده است.(۱) اصولاً ـ اندیشه فرق میان حدوث و بقاء یک پدیده، اندیشه ای عامیانه و از نظر فلسفی منسوخ است زیرا پس از اثبات حرکت جوهری همه پدیده های مادی از طرف حکیم بزرگ اسلامی صدرالمتألهین شیرازیرحمه اللّه «بقاء» برای یک

----

۱ . حج/۱۸: (أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللّهَ یَسْجُدُ لَهُ مَنْ فِی السَّموات وَمَنْ فِی الأَرْضِ وَالشَّمْسُ وَالْقَمَرُ وَالنُّجُومُ وَالجِبالُ وَالشَّجَرُ وَالدَّوابُّ وَکَثیرٌ مِنَ

النّاسِ وَكَثيرٌ حَقَّ عَلَيْهِ الْعَذاب...).

------------- صفحه ۳۸۹

پدیده مادی تصور ندارد زیرا همان گونه که یک پدیده مادی از نظر کمیت و کیفیت و حالات دیگر پیوسته در حال تجدد و حدوث است از نظر جوهر و ذات نیز هر لحظه تجدد و حدوث دارد و چه شیوا گفته است مولوی: هر نفس نو می شود دنیا و ما *** بی خبر از نو شدن اندر بقاء شد مبدل آب این جوی چند بار *** عکس ماه و عکس اختر برقرار آب اندر جوی نونو می رود *** مستمری می نماید در نظر در این باره بحثهای مفصل و عمیقی در کتب فلسفی و به خصوص «اسفار» ملا صدرا مطرح گردیده است که بررسی آن در حوصله این نوشتار نیست.

------------- صفحه ۳۹۰ صفحه ۳۹۱

مکاتب اختیار

۲

فصل سیزدهم: اگزیستانسیالیسم و آزادی انسان

فصل سیزدهم

«اگزیستانسیالیسم با دور شعبه الهی و مادی طرفدار آزادی نامحدود انسانی است که هیچ قانون اخلاقی أو را محدود نمی سازد بلکه أو سرچشمه قانون اخلاقی است».

------------- صفحه ۳۹۲ ------------- صفحه ۳۹۳

اگزیستانسیالیسم و آزادی انسان

اگزیستانسیالیسم یا مذهب اصالت وجود(وجود مادی و فردی)، مسلکی است که در یک دوره ویژه تاریخی، شکل گرفته و بیانگر اعتراض مکرری است از جانب فرد آزاد، بر ضد همه اموری که یگانگی وضع او را، به عنوان موضوع آزادی به خطر می اندازد.(۱) مذهب اصالت وجود را در برخی از صور آن می توان به عنوان تأکید مجدد بر روی فرد آزاد در برابر تمایل نیرومندی که به سوی «جمع گرایی» سیاسی و اجتماعی به وجود آمده و هدف آن تقلیل دادن «مسئولیت شخصی و ارزیابی آن بر پایه خدمت به جمع» است، به شمار آورد و این یکی از دلایلی است که مارکسیست ها، مذهب اصالت وجود «سارتر» را به عنوان فلسفه «بوژوازی» در حال مرگ معرفی کرده اند. همچنین این مذهب با پافشاری بر روی فرد و «ذهن آزاد» اعتراضی است بر ضد تمایل عمومی در تمدن ما که فرد را در میان وظیفه یا وظایف اجتماعیش، به عنوان مالیات پرداز، رأی دهنده، کارمند دولت، مهندس، عضو اتحادیه شرکت و جز آن، هضم می کند به نظر «گابریل مارسل» تمایل به «وظیفه تراشی» برای انسان، مایه کاهش قدر شخص انسانی می گردد.

----

۱ . فلسفه معاصر تألیف فردریک کاپلستون، ترجمه دکتر علی اصغر حلبی، ص ۱۷۷.

------------- صفحه ۳۹۴

بنابراین به طور عموم می توانیم بگوییم که مذهب اصالت وجود اظهار وجود مجدد انسان آزاد بر ضد «جمع گرایی» یا هر گونه تمایل به «وظیفه تراشی» است.(۱) فیلسوفان به اصطلاح اصالت وجودی اساساً با هستی انسان سر و کار دارند و آن را در جوّی هیجان آمیز بررسی می کنند و واژه وجود برای آنان معنی ویژه ای دارد و مقدم تر از همه، انسان را به عنوان «موضوعی آزاد» و «خودتعالی دهنده» به نظر آورند.(۲) آنان با انسان در آن حد سر وکار ندارند که بتوان او را به منزله موضوعی مانند موضوعات

دیگر بـه کمـک روش علمی مـورد بررســی قرار داد، آن گـونه کـه از نظرگـاه یـک «بیوشــیمیست» یـا یـک «تشـریح گر» یـا یک «روانشـناس» یا یک «جامعه شـناس» مورد بررسـی قرار می گیرد. بنابراین انسانی که مورد توجه اصالت وجودیان قرار گرفته شخص انسـان واقعی اسـت بـا ویژگی «موجـود آزاد»، «خـود آفریـن» و «خـود تعـالی دهنـده» که آنچه او می شـود، مبتنی است بر «آزادی و اختیارات» خود او، و تا وقتی زنده است اکنونش نمی تواند با گذشته اش یکسان باشد.(۳) چهره های سرشناس اگزیستانسیالیسم اگزیستانسیالیسم به دو شعبه «الهی» و «الحادی» تقسیم می شود که در

----

۱ . همان مـدرک، ص ۱۷۹ و مبانی فلسـفه، دکتر علی اکبر سیاسی، ص ۵۹۲. ۲ . همان مـدرک، ص ۱۸۶. ۳ . فلسفه معاصر تألیف فردریک کاپلستون ، ترجمه دکتر علی اصغر حلبی، ص ۱۷۳ـ ۱۷۴.

------------- صفحه ۳۹۵

هر دو شـعبه چهره های سرشناسـی به عنوان پیشگامان و رهبران این مکتب به شمار می روند سرشناس ترین چهره در شعبه الهی این مکتب «کی یر کیگارد» (Kegard)می باشد که از وی به عنوان پدر فلسـفه اصالت وجود جدید یاد می شود. ممکن است مذهب «شـلینگ» را در باب آزادی انسان به عنوان ریشه پیـدا شدن و گسترش مذهب اصالت وجود مورد توجه قرار داد ولی به سـختی می توان او را اصـالت وجودی خوانـد، ولی «کی یر کیگـارد» متفکر برجسـته اصـالت وجودی است. وی در سال ۱۸۱۵تولد یافت و در آغاز به واسـطه تربیت پـدرش شدیداً تحت تأثیر مذهب قرار گرفت و روزگاری از احساس گناه، در عذاب بود و در جوانی بر ضـد آموخته هـای خود قیـام کرد و از مسـیحیت بیزار گشت. روزگاری راه و رسم بـدبینی پیش گرفت و کوشـید از هر چیزی که ممکن است، بهره گیرد در سال ۱۸۳۶ اخلاقش دگرگون شـد و به دنبال این واقعه در سال ۱۸۳۸ دوباره به مسیحیت روی آورد بعدها این صحنه ها را به عنوان مراحل قابل تشـخیص و به عنوان امکانات وجود انسانی تعمیم بخشید، بنابراین وی تجربیات شخصی خود را به صورت «مکتب وجودی» مطرح کرد.(۱) مراحل سه گانه حیات انسان

نامبرده بر اساس تجربیات شخصـی یاد شده حیات انسان را بر سه مرحله استوار می داند که به عنوان «دیالکتیک اصالت وجودی» به شمار می روند:

----

۱ . فلسفه معاصر، فصل دهم، والوجودیهٔ والغثیان: محمد جواد مغنیه، ص ۱۷.

------------- صفحه ۳۹۶

الف: مرحله جمال شناسی

در ایـن مرحلـه انسـان از شـناخت خـود، گزینش خـود، متعهـد سـاختن خـود سـرباز می زنـد و هر چیز کـه به زنـدگانی او شـکل و محدودیت بدهد مانند اخلاق و مذهب را رد می کند و بدین معنی او هنوز «خود» ندارد. ب: مرحله اخلاقی یا کرداری

فردگرایی در این مرحله جـای خود را به «کلی» یعنی «قـانون عمومی اخلاق» با همه الزامات آن می دهـد، پراکنـدگی شخصـیت در مرحله قبـل موجب مالیخولیایی و یأس گشـته، و راه بیرون آمـدن از آن، جسـتن به سـطح اخلاقی است و از این پس راه برای مرحله سوم که لنگرگاه ایمان است فراهم می گردد. ج: مرحله مذهبی

خصوصـیت این مرحله این است که انسـان در یک ارتباط بیواسـطه که از راه ایمان تقویت شـده با امری «والا» که مطلق شخصـی یا خـدا باشـد، پیونـد می یابـد، و در می یابـد که او یک فرد محـدود و آفریده است و بدین قرار خود را در عمیق ترین معنی برگزیده است. شرط اصلی انتقال از مراحل یاد شده جرأت و انتخاب است که لا ینقطع در کار است. حقیقت و هستی انسان

مقصود از هستی انسان تنها بودن در فلان جا یا در جهان و یا تنها زندگی نیست، بسیارند کسانی که وجود دارند ولی در همان حال

وجود ندارند بدین

--------------- صفحه ۳۹۷

معنی که آنها با مردم روان می شوند و از عادت و پیمان پیروی می کنند، و در هیچ مورد حتّی نمی کوشند که برای خود فردی باشند، و جز از لحاظ «هستی شناسی» وجود ندارند. معنی وجود داشت این است که هر کس خود راستین خود را برگزیند، وجود چیزی است که باید آن را ربود یا بدست آورد. وی تأکید میورزد که وجود به سختی قابل تعریف است معنی وجود به وسیله فرد مشغول، یا گرفتار، یا خود متعهد، دریافت می شود. حقیقتی که مطرح می شود حقیقت خود «من» است یعنی حقیقتی که من برگزیده ام و خودم را نسبت به آن متعهد ساخته ام و همواره برای اکتساب آن جرأت به خرج می دهم و از طریق آن زندگی خود را انتخاب می کنم نه آن حقیقت ویژه توده که از راه بحث منطقی نتیجه شده است. از دیگر چهره های معروف وجودی های الهی «کارل یاسپرس» آلمانی (متولد سال ۱۸۸۳) و «گابریل مارسل» فرانسوی(متولد سال ۱۸۸۹) را می توان نام برد که ما جهت رعایت اختصار از ذکر شرح حال و دیدگاه های خاص هر یک درباره هستی و جایگاه ویژه انسان در جهان آفرینش خودداری میورزیم.(۱) ژان پل سارتر

سارتر نویسنده و فیلسوف فرانسوی است که در سال ۱۹۰۶ چشم به جهان گشود، در ۱۹۶۴جایزه ادبی نوبل به او تعلق گرفت، ولی از پذیرفتن آن

----

۱ . به فلسفه معاصر۹ رجوع نمایید.

--------------- صفحه ۳۹۸

جایزه امتناع کرد و گفت ممکن است قبول آن آزادی عملش را در آینده محدود سازد وی نظریات خود را بیشتر ضمن نمایشنامه های متعدد عرضه داشته است. مهمترین نوشته های فلسفی او عبارتند از کتاب «موجود وعدم» که در سال ۱۹۴۶ انتشار یافته و کتاب «اصالت وجود، بشرگرایی» است.(۱) در مورد الحاد او هیچگونه شکی نیست (بر خلاف مارتین هایدگر متولد به سال ۱۸۸۹ که در مورد الهی و یا ملحد بودن وی اختلاف است.) از آنجا که اگزیستانسیالیسم معروف در روزگار ما، بخش مادی آن یعنی آراء و نظریات «ژان پل سارتر» می باشد ما نمونه هایی از افکار او را درباره انسان، آزادی، مسئولیت، یادآور شده و مورد نقد و ارزیابی قرار می دهیم. تعریف آزادی و ماهیت انسان

«آزادی» یک موجود نیست آزادی وجود انسان است«آزادی یعنی جدا شدن خود انسان از گذشته به وسیله تراوش نابود خویش، یا به وسیله پنهان کردن نابود خویش، انسان برای خاطر خودش پیوسته نابود یا عدم خود را پنهان می سازد به وسیله همین بنیه خودش دائماً بر امیال خودش غالب می آید و از آنچه در گذشته بود و اکنون هست درمی گذرد، در واقع او یک جنبش پایدار است از آنچه بود به سوی آنچه باید باشد، ما هرگز نمی توانیم بدون قید و شرط بگوییم که او هست، آزادی دقیقاً عدم یا نبود است در قلب انسان که واقعیت انسان را مجبور می کند که به جای «بودن» خودش را بسازد، او به کلی بی کس و تنها و با ضرورت علاج ناپذیری رها شده است که خود را برای شدن آماده کند

----

۱ . مبانی فلسفه، ص ۵۹۰ـ ۵۹۲.

--------------- صفحه ۳۹۹

اگر چه به کمترین درجه باشد ماهیت من چیزی است که من از خودم ساخته ام و این خود من هستم که از لحاظ تاریخی مورد بررسی و توجه قرار گرفته ام در این معنی وجود بر ماهیت سابق است و اعلام این قضیه به تأکید آزادی باز بسته است. ارزشهای

اخلاقی و مسئولیت انسان

فرد به عنوان «ذهن آزاد» منزوی و تنهاست و در این انزوا و تنهایی است که او جهان خود و ارزشهای خود را می آفریند بنابراین در نهایت هر فرد انسانی ارزش های خود و قانون اخلاقی ویژه خودش را می آفریند و نمی تواند هیچ گونه مجوزی برای انتخاب خودش از جانب غیر بیابد زیرا نه خدایی هست ونه ارزش های متعالی و نه قانون اخلاقی الزام انگیز. انسان تنها سرچشمه ارزشها است و این موکول به فرد است که ارزشهای خود را بیافریند وبر گزیند و آرمان خود را دنبال کند او کارهای خود را با انگیزه هایی انجام می دهد ولی این انسان است که این انگیزه ها را انگیزه می سازد و هموست که به آن ارزش یا اعتبار می دهد. آزادی انسان نامحدود است هیچ قانون اخلاقی الزام انگیز کلی که او بر طبق آن عمل کند وجود ندارد سرچشمه قانون اخلاقی خود او است. سارتر می کوشد که حتّی فرد را مسئول تشکیل ساختمان جسمی، روحی «خود ووضع تاریخی که او خود را در آن می یابد و در آن باید عمل کند نشان بدهد، زیرا انسان با ساختن گذشته خویش خود را به عنوان درون سوئی مسئول فرض می کند و خود را می سازد و این انسان است که وضع یا موقعیت خود را از

--------------- صفحه ۴۰۰

راه برون فکنی غایت های خویش می آفریند.(۱) انسان در مکتب وجودی ها

از مطالب یاد شده پیرامون مکتب اگزیستانسیالیسم و افکار و اندیشه های رهبران آن روشن گردید که محور اصلی بحثهای این مکتب انسان است که از ویژگیهای یاد شده در زیر برخوردار است: ۱. هستی انسان بر ماهیت او مقدّم است. ۲. انسان در آغاز آفرینش هیچ حقیقت و ماهیتی ندارد ماهیت او همان است که از طریق عمل به دست می آورد. ۳. انسان قواعد و ارزشهای اخلاقی خود را می آفریند و به غایات و انگیزه های خود ارزش و اعتبار می بخشد. ۴. انسان مسئول ساختمان جسمی و روحی و موقعیت تاریخی خود می باشد. ۵. مهمترین شاخص وویژگی انسان «آزادی» است که هیچ محدودیتی از نظر اصول اخلاقی، قوانین دینی و مقررات اجتماعی ندارد. نخست یادآور می شویم که عمده ترین اشکالی که دامن گیر این مکتب شده است «افراط گرایی» در باره انسان و مطلق انگاری او می باشد این اشکال در افکار و اندیشه های سارتر و «اگزی های مادی» نمایان تر می باشد به طوری که اندیشه «انسان مداری» او به «انسان خدایی» منتهی گردیده است اگر چه

----

۱ . درباره اندیشه های فلسفی سارتر به فصل های ۸، ۹، ۱۰ فلسفه معاصر رجوع نمایید.

--------------- صفحه ۴۰۱

وی در مورد انکار وجود خدا سخن دیگری نیز دارد که به گمان او اعتقاد به وجود خدا مستلزم نوعی تناقض است که در فرصت مناسب بایستی مورد ارزیابی قرار گیرد.(۱) اینک به بررسی عناوین مطرح شده در بالا می پردازیم تا بر استواری یا نا استواری مکتب وجودی ها واقف گردیم: مقصود از تقدّم وجود بر ماهیت چیست؟

یکی از اندیشه های شایع میان همه فلسفه های اگزیستانسیالیسم تقدّم وجود بر ماهیت است ولی مسأله ای که مطرح می شود این است که مقصود از این قضیه چیست. اگر مقصود این است که «هیچ چیزی نمی تواند دارای صفات و مشخصاتی باشد مگر این که نخست وجود داشته باشد» این اختصاص به فلاسفه اصالت وجودی ندارد فلاسفه دیگر نیز قائل به آن می باشند. ولی به نظر سارتر معنی این جمله، مطلب فوق نیست وی از جمله مذکور دو معنی را اراده کرده است: ۱. ماهیات یا جواهر پایداری که به عنوان «مفاهیم» در ذهن خدا باشند و بر هستی مقدم باشند وجود ندارد. ۲. ماهیات عینی وجود ندارد، بلکه ماهیات بر حسب علاقه و انتخاب انسان معین می شوند.(۲)

----

۱ . به فلسفه معاصر ص ۲۷۷ـ ۲۸۰ رجوع نمایید. ۲ . مدرک قبل ص ۱۶۴.

-------------- صفحه ۴۰۲

مطلب نخست را اگر بر اساس اندیشه الحادی «سارتر» مطالعه نماییم به عنوان یک قضیه سالبه فاقد موضوع نمودار می گردد بنابراین بحث پیرامون آن بیهوده است ولی اگر با توجه به اصل اعتقاد به وجود خدا در نظر آوریم بایستی ببینیم مقصود از «جواهر پایدار» و «مفاهیم ذهنی» برای خدا چیست؟ گویا در نظر سارتر همانگونه که در فکر بسیاری از فلاسفه الهی بوده است آفرینش گری خدا بسان معماری است که می خواهد ساختمانی را تأسیس نماید، نخست در ذهن خود اسکلت و نقشه آن را طراحی می کند و بدین صورت ماهیت و چیستی آن ساختمان قبل از هستی آن در ذهن معمار تحقّق می یابد بنابراین ماهیت ساختمان بر وجود آن مقدم است و در مورد انسان نیز خداوند، اسکلت و ماهیت او را در ذهن خود ترسیم نموده آنگاه آن ماهیت را تحقق عینی می بخشد پس ماهیت انسان بر وجود او مقدم است و از آنجا که چنین اندیشه ای هر گونه اختیار و انتخابگری را از انسان نفی می نماید «سارتر» آن را نپذیرفته و گفته است وجود بر ماهیت مقدم است. البته اگر تصویر یاد شده درباره آفرینشگری خدا درست باشد حق با سارتر است ولی از دیدگاه فلسفه اسلامی تصویر مذکور پنداری بیش نیست اصولاً ـ برای خداوند واژه «ذهن» نامعقول است این واژه مربوط به انسان است که اوّلاً آگاهی های او به تدریج شکل می گیرد و ثانیاً کارهای خود را با «تروّی» و تفکر و طرح و نقشه قبلی انجام می دهد و این هر دو از ویژگی های موجود امکانی و هستی ناقص می باشد. آفریدگار جهان که از هر نقص وجودی مبرا است اگر چه در آفرینش جهان و انسان «تقدیر» و هندسه معینی را به کار گرفته است و غایت و هدف

-------------- صفحه ۴۰۳

خاصی نیز دارد ـ ولی هرگز خدا بسان یک مهندس و معمار نیست، زیرا علم و آگاهی خدا عین ذات او است و چون همه هستی ها و از جمله انسان از ذات الهی نشأت یافته و جلوه ها و آیت هایی از وجود او می باشند بنابراین علم و آگاهی خدا به ذات خود در عین حال آگاهی به موجودات که فعل اویند نیز می باشند، از این نظر در فلسفه اسلامی خدا را «فاعل بالتجلی» می نامند ـ البته جای انکار نیست که در افکار فلاسفه قبل از صدرالمتألهین و نیز متکلمان اسلامی اندیشه های چون علم ارتسامی خدا و «فاعلیت بالعنایه» و «اعیان ثابته» وجود دارد که موجب لغزشهای بسیاری درباره «واجب الوجود» و چگونگی آفرینش جهان گردیده است ولی آنچه ما به عنوان فلسفه اسلامی از آن یاد می کنیم اصولی است که در معارف بلند توحیدی قرآن و نهج البلاغه و حکمت متعالیه صدرالمتألهین وجود دارد. در هر حال نخستین مطلبی که سارتر در معنی تقدم وجود بر ماهیت بیان نموده است نه بر پایه فلسفه الحادی و نه بر پایه فلسفه الهی، سخن سنجیده ای به نظر نمی رسد. ماهیت انسان در پرتو عمل پدید می آید

دومین سخن «سارتر» در مورد تقدّم وجود بر ماهیت با آرمان خاص فلاسفه وجودی بیشتر تناسب دارد و در حقیقت یکی از محورهای بحثهای آنان به شمار می رود و ما آن را به عنوان دومین محور یادآور شدیم. نکته درخور تأمل این است که وجودی ها این سخن را تنها در مورد انسان گفته اند که انسان در آغاز هیچ ماهیتی ندارد و او خود در پرتو عمل و کوشش

-------------- صفحه ۴۰۴

آزادانه اش ماهیت خاص خود را می سازد. این نکته بیانگر اشتباه و خلطی است که فلاسفه وجودی در مورد ماهیت انسان (به معنی چیستی در مقابل هستی) و کمالات وجودی او مرتکب گردیده اند انسان اگر چه از نظر کمالات و فعلیت های وجودی امکان و استعداد محض می باشد و در مرحله عمل و کوشش آزادانه به استعدادهای خود فعلیت می بخشد لکن از همان آغاز ماهیت و «چیستی» معینی دارد که از حوزه اختیار و عمل او بیرون است و از این نظر هیچ دگرگونی و تحولی در او راه ندارد. بنابراین، این که سارتر می گوید: «ماهیت من چیزی است که من از خودم ساخته ام» و این مطالب که «انسان تا وقتی زنده است نمی توان گفت چیست زیرا پیوسته در حال شدن است» از نقطه نظر مراحل و کمالات وجودی انسان قابل قبول است ولی از زاویه نخست (که

مقصود از ماهیت در تعبیرات فلاسفه همین است) سخن ناستواری است از این نظر انسان با دیگر موجودات امکانی یکسان است. هر پدیده ای به هنگام پدید آمدن دارای ماهیت و چیستی خاصی می باشد که از دیگر موجودات بازشناخته می شود. زیرا اگر چه همه پدیده های هستی در اصل وجود شریکند لکن از نظر ذات و ماهیت از یکدیگر ممتاز می باشند. مهمترین ویژگی انسان که از روز نخست با او همراه بوده، زمینه قدرت «تفکر و اندیشه» است که با این ویژگی ذاتی که «فصل مقوّم و ممیز» او است، از همه پدیده های امکانی ممتاز می گردد. از همین جا نا استواری پنجمین مطلب که شاخص مهم و ویژگی اصلی انسان

-------------- صفحه ۴۰۵

را «حریت و آزادی» او می داند روشن می گردد ویژگی اصلی انسان «متفکر بودن» او است این ویژگی در آغاز به صورت یک استعداد، و بالقوه در او نهفته است و به تدریج به فعلیت می رسد و به وسیله آن در قلمرو «هستی ها»(جهان بینی) و بایستی ها(ایدئولوژی) به تحقیق و مطالعه می پردازد این جاست که آزادی و انتخابگری خود را که به طور فطری دریافته بود به حکم عقل و خرد تحکیم می بخشد زیرا قدرت تفکر و اندیشه بدون آزادی و قدرت انتخاب نامعقول و بیهوده است. بنابراین اگر چه آزادی یکی از ویژگی های انسان است ولی مقصود از آن نمی تواند آزادی حیوانی بدون نظارت و هدایتگری عقل و تفکر باشد زیرا یک چنین آزادی در حیوانات دیگر نیز تحقق دارد آزادی شهوانی از ویژگی های انسان نیست. «آزادی عقلانی» است که او را از دیگر موجودات ممتاز می سازد و در این صورت آزادی، نامحدود نخواهد بود عقل و خرد با معیارهایی که در قلمرو نظری و عملی دارد یک رشته بایدها و نبایدها را فرا راه او قرار می دهد. از بحثهای یاد شده مطالب زیر روشن شد: ۱. انسان از آغاز آفرینش ماهیتی دارد که مقارن با هستی او پدیدار می گردد. ۲. عمده ترین ویژگی و امتیاز اصلی انسان «فکر و اندیشه» است. ۳. اگر چه آزادی از نهاد هستی انسان سرچشمه می گیرد لکن آنچه به عنوان ویژگی او به شمار می رود آزادی عقلانی است. حدود آزادی

از اینجا نادرستی مطلب سوم که یکی از محورهای فلسفه

-------------- صفحه ۴۰۶

اگزیستانسیالیسم به شمار می رود (و آن این که انسان خود آفریننده ارزشهای اخلاقی می باشد و بنابراین هیچ الزامی از جانب «قواعد کلی اخلاقی» آزادی او را محدود نمی کند) نیز روشن گردید زیرا وقتی آزادی انسان به وسیله عقل و فکر مهار گردد عقل به یک رشته از اصول جاویدان اخلاقی دست می یابد ـ که بر اساس آن برخی از کارها را شایسته و لازم، و برخی را ناشایسته و ناروا می داند. در این صورت اگر چه خود انسان در آفرینش پاره ای از ارزشها و قواعد کلی اخلاقی نقش دارد و عقل او به اصول بایدها و نبایدها نایل می گردد، لکن در این اصول و قواعد کلی، همه عقل ها یکسان حکم می نمایند و این گونه نیست که هر کس برای خود قاعده اخلاقی ویژه ای داشته باشد. گذشته از این، عقل و اندیشه انسان او را به شناخت آفریدگار هستی رهنمون می گردد و اطاعت او را به عنوان «منعم حقیقی» لازم می شمارد و از این جا تعهد او را در برابر قوانین الهی و شرایع آسمانی برمی انگیزد همان گونه که چون مصلحت و مفسده و سود و زیان فرد را از مصالح و مفاسد اجتماعی به کلی جدا نمی بیند، بلکه ارتباط و پیوند عمیقی را میان آن دو درک می کند او را به رعایت مقررات اجتماعی نیز دستور می دهد. بنابراین آزادی عقلانی انسان که از ویژگی های او به شمار می رود، در برابر اصول اخلاقی، قوانین دینی و مقررات اجتماعی، محدودیتهایی را دارد و به هیچوجه به گونه ای که «اگزی ها» پنداشته اند نامحدود نیست.

-------------- صفحه ۴۰۷

انسان و مسئولیت

از مطالب یاد شده معنی مسئولیت انسان به خوبی به دست می آید سخن از مسئولیت بدون نظارت عقل و تفکر، سخنی بی مایه و ناآزموده است انسان چگونه مسئول ساختمان جسمی و روحی و موقعیت تاریخی خود می باشد.(آن گونه که سارتر گفته است)

بدون آن که به فرمان های خرد و احکام عقل خود گردن نهد و خود را در برابر قوانین اخلاقی و حقوقی اجتماعی دیگران متعهد بداند، آری انسان مسئول رشد و سلامتی جسمی و روحی خود می باشد ـ همان گونه که از نظر شخصیت تاریخی نیز مسئول است ولی چگونه؟ آیا با شعار «آزادی نامحدود» می توان این آرمان را برآورده کرد؟ این عقل و اندیشه است که انسان را از ارتکاب هر کاری که سلامتی جسم یا روح او را تهدید می کند هشدار داده و باز می دارد. بنابراین، تأمین کننده آرمانهای یاد شده و پشتوانه واقعی مسئولیت و تعهد انسان «آزادی عقلانی» است ونه آزادی محدود حیوانی و شهوانی. از این جهت یادآور می شویم که «مکتب اگزیستالیسم» همان پی آمد نادرست و ویرانگری را دارد که «مکاتب جبر» دارد زیرا همان گونه که اگر انسان مجبور باشد و از قدرت انتخاب محروم باشد هیچ گونه مسئولیتی متوجه او نیست و سزاوار هیچ نوع کیفر و پاداش، نکوهش و تشویقی نمی باشد، انسانی که آزادی نامحدود دارد و هیچ الزامی از جانب اصول اخلاقی و قوانین الهی و مقررات اجتماعی آزادی او را محدود نمی سازد نیز انجام هر عملی را برای خود روا می داند و در نتیجه هیچ نکوهش و کیفری متوجه او نمی گردد و این جز ویرانگری اخلاقی و پوچ انگاری زندگی چیزی به بار نمی آورد، همان گونه که

-------------- صفحه ۴۰۸

هواداران و پیروان «سارتر» همین راه را برگزیده اند. تقدم وجود بر ماهیت و آزادی

از بحثهای گذشته معلوم شد که مسأله تقدم یا تأخر وجود نسبت به ماهیت هیچ ربطی به مسأله آزادی انسان ندارد. آزادی انسان از نهاد هستی و فطرت او سرچشمه می گیرد و با درک وجدانی دریافت می گردد و به واسطه فکر و اندیشه عقلانی تحکیم می گردد و با قید و پسوند عقلانی بودن و به عنوان یکی از ویژگی های انسان بشمار می رود و به واسطه همین قید (عقلانی) محدودیتهایی دارد. گذشته از این که اصولاً تقدّم وجود بر ماهیت به گونه ای که فلاسفه وجودی می گویند معنی معقول و مقبولی ندارد و این که انسان در آغاز هیچ ماهیت معینی ندارد، اندیشه خام و نادرستی است انسان اگر چه از نظر کمالات وجودی و فعلیت یافتن استعدادهای درونی در آغاز هویت خاصی ندارد و در پرتو عمل و فعلیت بخشیدن به آن استعدادها هویت خاص خود را باز می یابد ولی از نظر ماهیت و چیستی از آغاز آفرینش از همه پدیده های دیگر ممتاز است او جوهری است جسمانی که دارای نمو و رشد اراده و حرکت و عقل و تفکر است (جوهر، جسم، نامی، حساس، متحرك بالارادة، ناطق) این ویژگی ذاتی پیوسته برای او ثابت است اگر چه از نظر عوارض و کمالات وجودی پیوسته در حال شدن و تحول است. و به عبارت دیگر: آنان میان ماهیت عمومی که از روز تولد با وجود انسان همراه است، با ماهیت خصوصی که آن را از طریق کار و تلاش می سازد، خلط کرده و میان این دو فرق نگذارده اند. صفحه ۴۰۹

مکاتب اختیار

۳

فصل چهاردهم : نه جبر و نه تفویض

فصل چهاردهم : نه جبر و نه تفویض

راهی سوم

راهی میان آن دو -------------- صفحه ۴۱۰ -------------- صفحه ۴۱۱

راهی میان جبر و تفویض

اندیشه واقع بینانه در مسأله «جبر» و «تفویض» اندیشه ای است که از طرف پیشوایان مکتب تشیع، ارائه گردیده است و به «امر بین امرین» نامیده شده است. امام صادق(علیه السلام) فرمودند: «لا جَبْرَ ولا تَفْویضَ ولکِنْ أمرٌ بینَ أمرین»(۱)(درباره افعال انسان) نه

اندیشه «جبر» واقع بینانه است و نه اندیشه «تفویض» آنچه واقعیت دارد راهی میان این دو و به تعبیر دیگر: «امر بین أمرین» است. در روایات اسلامی و نیز در کتب کلامی و فلسفی از طرف دانشمندان اسلامی، مطالبی در توضیح و تفسیر این نظریه مطرح شده است که آنها را مورد بررسی قرار می دهیم. ۱. امر بین امرین در روایات

در احادیثی که از پیشوایان معصوم نقل شده است این اصل به صورت های مختلفی توضیح داده شده است:

---

۱ . توحید صدوق، باب۵۹، حدیث۸.

--------------- صفحه ۴۱۲

الف: گسترده تر از ما بین آسمان و زمین

امام صادق (علیه السلام) می فرماید: خداوند به بندگان خود مهربان تر است از آن که آنان را بر انجام گناه مجبور سازد، آنگاه عذاب نماید و خداوند تواناتر و عزیزتر از آن است که چیزی را اراده کند ولی تحقق نیابد. از آن حضرت سؤال شد که آیا بین «جبر» و «قدر» فاصله ای وجود دارد؟ در پاسخ فرمود: آری گسترده تر از آنچه میان آسمان و زمین است.(۱) مقصود از گستردگی در این روایت وسعت میدان اندیشه و اعتقاد در مورد افعال انسان ووابستگی آن به قدرت و اراده خدا و انسان می باشد و آن تنگنای فکری و اعتقادی که طرفداران «جبر» و «تفویض» پنداشته اند وجود ندارد و این که گروهی اراده و قدرت انسان را نادیده گرفته و گروهی دیگر قدرت و اراده خدا را نفی کرده اند بی اساس است و می توان هم تأثیر اراده و قدرت انسان را پذیرفت (در مقابل اندیشه جبر) و هم اراده و قدرت خدا را (در مقابل طرفداران تفویض). بنابراین، در این روایت تنها به امکان طرح نظریه دیگر اشاره شده است که ما ملزم به قبول یکی از دو نظریه نیستیم امّا درباره آن توضیح داده نشده است. ب: نظریه ای لطیف و عالمانه

در پاره ای از روایات، نظریه «امر بین امرین» اندیشه ای ظریف و دقیق

---

۱ . مدرک قبل، حدیث۳.

--------------- صفحه ۴۱۳

قلمداد گردیده که به خاطر پیچیدگی و لطافت آن ;از تفسیر و تبیین آن برای سؤال کننده، خودداری شده است. راوی گوید به امام صادق (علیه السلام)گفتم آیا خداوند بندگان را به انجام گناهان مجبور نموده است در پاسخ فرمود: خدا غالب تر و قاهرتر از آن است که با بندگان خود چنین کند. راوی: انجام کارها را به آنان واگذار کرده است؟ امام (علیه السلام): خدا تواناتر از آن است که کار را به آنها وانهد. راوی: پس واقعیت درباره افعال انسان چیست؟ امام (علیه السلام): پس از آن که دو یا سه بار دست خود را برگرداند فرمود: اگر پاسخ آن را بگویم، نخواهی پذیرفت؟(۱) در حدیث دیگر نیز نظیر همین پرسش و پاسخ انجام گرفته با این تفاوت که در پاسخ سومین پرسش فرمودند: «لطفٌ مِنْ رَبِّکَ بَیْنَ ذلِکَ»(۲) یعنی : لطفی است از خداوند که میان این دو (جبر و تفویض) تحقق یافته است. مقصود امام (علیه السلام) از«لطف» معنی کلامی و معروف آن (آنچه بنده را به اطاعت و بندگی نزدیک می کند و از معصیت دور می سازد) نیست، بلکه مقصود لطافت و ظرافت نظریه ای است که حد وسط و راه اعتدال می باشد که فهم و درک آن از قلمرو افکار ناآزموده فراتر بوده و کاری خردمندانه و ظریف

---

۱ . توحید صدوق، ص ۳۶۳، باب ۵۹، حدیث۱۸. «فَقَلَّبَ یَدَهُ مَرَّتین أو ثلاثاً ثُمَّ قال: لَوْ أَجَبْتُکَ لَکَفَرت به ;»اصول کافی، ج۱، باب جبر و قدر، روایت ۱۰. ۲ . اصول کافی، ج۱، باب الاستطاعهٔ، حدیث۸.

--------------- صفحه ۴۱۴

است(۱) شاهد بر این مطلب روایت دیگری است که درک این نظریه که واسطه میان جبر و تفویض است به آگاهان از رازهای آفرینش اختصاص داده شده است.(۲) ج: توانایی انسان بر انجام کارها

در روایتی امام صادق (علیه السلام) پس از مردود شناختن اندیشه جبر و تفویض در پاسخ این که نقش انسان در کارهای خود چیست؟ فرمودند: «عَلِمَ مِنْهُمْ فِعلاً فَجعَلَ فيهِمْ آلةَ الفِعْلِ فَإذا فَعَلُوا كانُوا مَعَ الْفِعْلِ مُسْتَطيعين».(۳) «بر کاری که انسان انجام می دهد آگاه است پس ابزار لازم را در اختیار او قرار می دهد و انسان به هنگام انجام کار بر آن توانا است». د: راه فعل و ترک گشوده است

از امام رضا (علیه السلام) درباره «امر بین امرین» سؤال شد در پاسخ فرمودند: «وُجُود السَّبيلِ إلى إتْيانِ ما أُمِرُوا بِهِ وَتَرْك ما نُهُوا عَنْه».(۴) «امر بین امرین عبارت است از توانایی انسان بر انجام آنچه به آن مأمور گردیده و اجتناب از آنچه نهی گردیده است». اگر در روایت نخست تنها امکان راه دیگری غیر از دو راه جبر و تفویض

---

۱ . شرح اصول کافی، ملاصدرا، ص ۴۱۳. ۲ . اصول کافی، ج ۱، باب الاستطاعة، حدیث۲، «لا ـ یعلَمُها إلاّ العالم». ۳ . اصول کافی، ج ۱، باب الاستطاعه، حدیث۲. ۴ . عیون اخبار الرضا، ج ۱، باب ۱۱، حدیث۱۷.

--- صفحه ۴۱۵

درباره کارهای انسان مطرح گردید و در روایت دوم و سوم ظرافت و پیچیدگی آن مطرح شد و امام از هرگونه توضیحی راجع به آن خودداری نمود ولی در این روایت امام (علیه السلام) به بیان آن پرداخته لکن به یک پاسخ کلی اکتفا نموده و تنها به اصل قدرت و توانایی انسان و حق انتخاب و تصمیم گیری او اشاره نموده است وامّا این که این قدرت و تصمیم گیری چگونه اعمال می گردد و در عین حال قدرت و اراده الهی چگونه در تحقق آن دخالت دارد، درباره آن توضیحی داده نشده است. هـ: بیان مطلب در قالب مثال

از امام صادق (علیه السلام) درباره امر بین امرین سؤال شد در پاسخ فرمود: مانند این است که کسی را در حال انجام گناه مشاهده نمایی و او را از این عمل نهی نمایی ولی او اعتنایی ننماید و تو نیز او را به حال خود واگذاری تا آن گناه را انجام دهد در این صورت تو او را به گناه دستور نداده ای.(۱) صدرالمتألهین در شرح این حدیث بیان جالبی دارد می گوید: اندیشه و عقل بسیاری از حکماء و دانشمندان از فهم و درک معنی امر بین امرین عاجز مانده است چه رسد به انسانهای معمولی و افکار ناتوان، و مثالی که امام (علیه السلام)انتخاب نموده است برای راهنمایی افکار معمولی و حفظ اعتقاد آنان از انحراف به سوی جبر یا تفویض مناسب و گویا است، زیرا در این مثال دو مطلب مورد توجه واقع شده است: ۱. نهی گنهکار.

---

۱ . توحید صدوق، باب۵۹، حدیث۸ ; اصول کافی، باب الجبر والقدر، حدیث۱۳.

--- صفحه ۴۱۶

۲. منع نکردن او در عمل. نهی او از گناه دلیل بر این است که او به کلی به خود واگذار نشده است و اندیشه تفویض را باطل می نماید و منع نکردن او در عمل، دلیل بر این است که او در کارهایی که انجام می دهد مجبور نیست و بدین طریق نظریه «جبر» را مردود می سازد.(۱) در این مثال نیز آنچه مورد توجه واقع شده است، نادرستی دو نظریه جبر و تفویض می باشد و به اصطلاح تنها جنبه سلبی قضیه بیان گردیده است ولی جنبه اثباتی آن که چگونه کارهای انسان که وابسته به قدرت و اراده خدا است (پس تفویض نیست) مورد خواست واراده خود او نیز می باشد(بر خلاف نظریه جبر) بیان نگردیده است و دلیل آن هم همان است که در روایات گذشته یادآوری شد. یعنی عدم زمینه فکری مناسب و مساعد برای دریافت این مطلب دقیق و عمیق، در روایت دیگری

وقتی از امام صادق (علیه السلام) درباره «جبر» و «تفویض» سؤال می شود ;امام در پاسخ می فرماید: «نه جبر» صحیح است و نه «قدر» میان آن دو، منزلی دیگر است که حق در آن می باشد و آن را غیر از آگاهان از رازهای خلقت و کسانی که دانایان آنان را آگاه نموده اند نمی دانند.(۲) اینها نمونه هایی از تعبیرات و توضیحاتی است که در روایات اسلامی پیرامون نظریه «امر بین امرین» مطرح گردیده است اینک ببینیم متکلمان وحکیمان الهی در این باره چگونه اندیشیده اند و از آنجا که نقل و بررسی همه آنها از حوصله بحث ما بیرون است به ذکر نمونه هایی از آن بسنده می کنیم:

----

۱ . شرح اصول کافی، ص ۴۱۶. ۲ . اصول کافی، ج ۱، باب الجبر والقدر، حدیث ۱۰.

-------------- صفحه ۴۱۷

۱. مبادی اختیاری و غیر اختیاری افعال

فخر رازی که از متکلمان معروف مکتب اشعری به شمار می رود در این مسأله به شیوه ای خاص اندیشیده است وی نخست درباره چگونگی پیدایش کارهای انسان می گوید: این مسأله شگفت آور است، زیرا وجوه و دلایلی که هر یک از موافقان و مخالفان می توانند به آنها تمسک جویند متعارض می باشند، طرفداران جبر می گویند ترجیح فعلی بر ترک آن مرجح می خواهد و آن مرجح از جانب انسان نیست، دلیل طرفداران «قدر» این است که اگر انسان بر افعال خود توانایی نداشته باشد مدح و ذم و امر و نهی او پسندیده نیست و این دو دلیل از بدیهیات می باشند آنگاه به برخی از دلایل برهانی و خطابی دو طرف اشاره کرده و اضافه می کند در قرآن نیز آیات بسیاری وجود دارد که دو گروه توهم نموده اند که بر نظریه آنها دلالت دارد سپس می گوید: مذهب ما(اشاعره) بر مذهب گروه مقابل «قدریه» برتری دارد زیرا انکار اصل «مرجح» باب اثبات صانع را مسدود می کند آنگاه نظریه خود را چنین ابراز می کند: به نظر ما حق در این مسأله آن است که برخی از پیشوایان دین گفته اند که نه جبر صحیح است و نه تفویض و نظریه صحیح «امر بین امرین» است زیرا «مبادی قریبه» کارهای انسان در قلمرو قدرت و اراده او قرار دارد و مبادی بعیده آن از قدرت و اراده او بیرون است و او نسبت به آنها عاجز و مضطر می باشد پس انسان در حقیقت مضطر است و به ظاهر مختار و آزاد می نماید مانند قلمی که در دست نویسنده است.(۱)

----

۱ . بحارالانوار، ج۵، ص ۸۲.

-------------- صفحه ۴۱۸

ارزیابی

پیرامون این نظریه دو مطلب را یادآور می شویم: ۱. توضیحی که رازی در این مورد داده است بر ابهام آن افزوده است، خصوصاً با جمله ای که در آخر آن آورده است، حقیقت آن را به کلی مسخ کرده است از این جهت شایسته است گروهی که با علوم اهل بیت آشنایی ندارند از توضیح سخنان آنان خودداری کنند. اوّلاً: هیچ توضیحی نداده که مقصود از «مبادی بعیده و قریبه» فعل چیست؟ بنابه اصطلاح معروف «مبدأ بعید فعل انسان تصور فعل و تصدیق به فایده آن است»(مبدأ ادراکی) و مبدأ قریب آن قوای فعّاله و تعبیه شده در عضلات و اندام انسان می باشد. در این صورت چگونه می توان مبدأ قریب فعل را اختیاری به شمار آورد؟ ثانیاً: اگر مبادی بعیده فعل انسان از اختیار و توانایی او بیرون است در این صورت چگونه فعل به طور اختیاری از او صادر می گردد؟ و همان گونه که خود او نیز تصریح کرده است این نظریه همان نظریه «جبر» است و نه امر بین امرین مگر آن که آن را بیان دیگری از اندیشه جبر قلمداد نماییم. ۲. هدایت ها و توفیقات الهی

علاّمه مجلسیرحمه اللّه در تقریر نظریه «امر بین امرین» می گوید: از روایات استفاده می شود که هدایت های ویژه و توفیقات خاص

الهی در افعال انسان نقش مؤثری دارد هر چند به مرحله «الجاء و اضطرار» نمی رسد آنگاه برای تبیین این نظریه مثال زیر را یادآور شده است:

--------------- صفحه ۴۱۹

اگر فرمانروایی خدمتکار خود را بر انجام کاری که توانایی آن را دارد فرمان دهد و بر انجام آن پاداش و ثواب و بر ترک آن کیفر و عقاب مقرر نماید ولی او می داند که مجرد این وعده و وعید محرک او نمی باشد در این صورت هرگاه او را بر نافرمانی مجازات نماید سزاوار ملامت نیست، وهرگز نمی گویند که مولی خدمتگزار خود را بر نافرمانی مجازات نماید سزاوار ملامت نیست و هرگز نمی گویند که مولی خدمتگذار خود را بر نافرمانی مجبور ساخته است حال اگر فرمانروا علاوه بر وعده و وعید کسی را نیز مأمور سازد تا او را به انجام آن کار تشویق نماید و خدمتکار با اختیار و توانایی خود آن کار را انجام دهد هیچ انسان عاقلی نمی گوید که مولی او را بر انجام آن کار مجبور نموده است (توفیقات و هدایت های ویژه الهی نیز این گونه می باشد) و امّا این که چرا این توفیقات و هدایت ها شامل برخی از افراد می شود و بسیاری از آنان محروم و بی بهره اند؟ آن به خاطر حُسن اختیار و پاکدلی یا سوء اختیار و آلودگی نهاد آنان است. بنابراین خدا گناهکاران را مجبور نساخته است تا مجازات آنان موجب نسبت ظلم به خدا گردد و نه انسان در کارهای خود مستقل است تا با مالکیت و قدرت مطلقه الهی منافات داشته باشد و در نتیجه انسان شریک خدا در تدبیر عالم هستی گردد.(۱) نقد و بررسی

مشکل اساسی درباره کارهای انسان، جمع میان دو اراده و قدرت خدا

----

۱ . بحارالانوار، ج۵، ص ۸۳.

--------------- صفحه ۴۲۰

وانسان است. مثالی که علّامه بزرگوار یادآور شده اند در صورتی روشنگر و گویا است که اصل قدرت و اختیار انسان را پذیرفته باشیم(۱) در این صورت این سؤال مطرح می شود که نقش «توفیقات و خذلان» الهی در کارهای انسان چیست؟ و شامل چه کسانی می شود(۲) و این بحث مربوط به امر بین امرین نیست. نکته اساسی در این نظریه جمع میان دو قدرت و اراده خدا و انسان است زیرا اگر هر یک از این دو را در افعال انسان نفی کنیم از «طریق وُسطی» منحرف گردیده و به «یمین» و «شمال» که گمراهی است کشیده می شویم(۳) در این نظریه، اندیشه «جبر» که هیچ تأثیری برای قدرت و اراده انسان قائل نیست، و «تفویض» که هیچ گونه تأثیری برای قدرت و اراده خدا در کارهای انسان قائل نیست، مردود شناخته شده و بالطبع هر دو قدرت واراده را مؤثر می داند ولی تشریح آن لطافت و زیبایی خاصی دارد که در سخنان علّامه مجلسی به آن اشاره نشده است. ۳. فاعل قریب و فاعل بعید

گروهی از متکلمان و دانشمندان اسلامی «امر بین امرین» را به گونه ای واقع بینانه تر تفسیر و تبیین نموده و با ذکر مثالهایی به شرح آن پرداخته اند. در این تفسیر کوشش شده است تا اسناد فعل انسان به وی و به خدا رعایت گردد.

----

۱ . در عبارت خود وی به این مطلب اشاره شده است: ثمّ فعل بقدرته واختیاره ذلک الفعل. ۲ . در بخش هدایتها و ضلالتهای الهی به تفصیل در این باره بحث کرده ایم. ۳ . الیمین والشمال مضلّةٌ والطریق الوسطی هی الجادّة.نهج البلاغه، خطبه۱۶.

--------------- صفحه ۴۲۱

به این طریق که خدا «فاعل بعید» و انسان «فاعل قریب» به شمار آمده است زیرا هستی انسان و قدرت و شعور و اراده او هر لحظه از جانب خداوند به وی افاضه و اعطا می شود و او این قدرت و شعور و اراده را در تحقق بخشیدن کار خود اعمال می کند، بنابراین هستی فعل و کار انسان هم به خدا اسناد داده می شود هم به خود او، و این دو اسناد حقیقی و طولی می باشند نه مجازی و عرضی،

هم خـدا فاعـل کار انسان است و هم خود او ولی نه در عرض یکـدیگر(ماننـد دو انسان که با هم عملی را انجام می دهنـد) بلکه در طول یکـدیگر. خـدا وجود و قدرت و شعور و اراده را در اختیار انسان قرار می دهد و او اینها را می گیرد و افعال خود را تحقق می دهـد. صدرالمتألهینرحمه اللّه در تقریر این نظریه می گوید: گروهی از حکما و برگزیدگان دانشـمندان شیعی گفته اند: پدیده ها از نظر دریافت فیض وجود یکسان نیستند برخی بدون واسطه از مبدء آفرینش دریافت هستی می کنند و برخی با یک واسطه و برخی دیگر با وسایط کثیره و این به خاطر قصور و نقصـی است که در ناحیه قابل (پدیـده های امکانی) می باشد ولی قدرت آفریدگار در غـایت کمـال است و فیض هستی را به ممکنـات اعطا می کنـد و آنها به حسب قابلیت خود آن را دریافت می کننـد.(۱) بنابراین هر پدیـده ای که در جهان آفرینش موجود می گردد به مبـدأ آفرینش انتساب و اسـتناد دارد حال اگر این پدیده واسـطه یا وسایطی هم داشـته باشـد به آنها نیز انتساب خواهد داشت و چون افعال انسان دارای وسایطی است و قدرت و اراده انسان نیز از جمله وسایط آن به شمار می رود به خود او نیز استناد

____

۱ . اسفار، ج۶، ص ۳۷۱.

______________ صفحه ۴۲۲

و انتسـاب دارد. و به گفته حکیم سبزواری: حاصل این طریقه این است که خـدا قـدرت و اراده را در انسان به وجود می آورد و این قـدرت و اراده مبدأ تحقق فعل می باشد پس خدا فاعل بعید است و انسان فاعل قریب.(۱) و به عبارت دیگر فعل به فاعل قریب خود اسـتناد و انتساب دارد و از طریق این انتساب به فاعل و پدید آورنده فاعل فعل نیز استناد می یابد و چون این دو انتساب طولی هستند تعـارض ندارنـد و یکی دیگری را باطل نمی کنـد و جبر نیز لازم نمی آیـد زیرا علت نخست تحقق و صـدور فعل اختیاری را بـدون واسـطه اراده نکرده است، تـا اراده واختیـار فاعـل آن باطـل و بی اثر باشـد، بلکه آن را از طریق اراده و اختیـار فاعـل قریب و مباشـر خواسته است پس وقوع فعل تنها از طریق اختیار است.(۲) برخی از صاحب نظران برای توضیح این نظریه مثالی را ذکر نموده اند که یادآور می شویم: اگر مولی و فرمانروایی شمشیری را به خدمتکار خود بدهد و او به واسـطه آن انسانی را به قتل برساند سه صورت تصور می شود که هر یک از این صور بر یکی از مذاهب سه گانه«جبر» و «تفویض» و «امر بین امرین» منطبق می گردد. ۱. خدمتکار از سـلامت جسـمی و فکری کامل برخوردار است و خود اقدام به قتل می کند در این صورت این فعل تنها به خود او انتساب دارد و به مولی منتسب نمی گردد زیرا دادن شمشیر تنها یک مقدمه اعدادی است ولی به

____

۱ . مدرک قبل، پاورقی. ۲ . توضیح یاد شده از علاّمه طباطبایی است، پاورقی اسفار، ج۲، ص ۳۷۲.

______________ صفحه ۴۲۳

هنگـام تحقق قتل، به کلی از اختیار و قـدرت او بیرون است به وجهی که برای او جلوگیری از وقوع قتل ممکن نیست این صورت با نظریه «تفویض» مطابقت دارد. ۲. شمشیر را به دست خدمتگزار می بندد در حالی که دست او مرتعش است و بدون اراده و خواست او حرکت می کنـد. حـال اگر این شمشـیر به بـدن انسانی اصابت کنـد و موجب جرح یا قتل او گردد ;این فعل تنها به مولی انتساب دارد زیرا خـدمتگزار هیـچ قـدرت و ارادهای در تحقق یا عدم تحقق آن ندارد. این فرض با نظریه «جبر» مطابقت دارد. ۳. اگر فرض کنیم که خـدمتگزار توانـایی حرکت دادن دست خـود را نـدارد ولی می تـوان از طریـق نیروی برق یـا غیر آن دست او را به حرکت آورد. حـال اگر سـیمی را به دست او وصل کنیم و طرف دیگر آن در دست فرمانروا و مولی باشـد و آن را به برق متصل نمایـد در این صورت اگر آن خدمتگزار مرتکب قتل گردد این قتل هم به او انتساب دارد، چون با اختیار و اراده خود اقدام به آن کرده اسـت و هم به مولی انتساب دارد چون نیروی حرکت دست هر لحظه به واسـطه او ایجاد شده است و این هر دو اسـناد حقیقی است و هیچ

تکلف و مجازی در آن راه نـدارد. و این واقعیت «امر بین امرین» می باشـد. افعال انسانها چون با اراده و اختیار آنان تحقق می یابـد; پس هیـچ جبر و قهری در آن نیست و از آنجـا که فیض وجود و قـدرت و شـعور و سـایر مبـادی فعـل، آن به آن و لحظه به لحظه از جانب خداونـد به آنها ارزانی می شود به طوری که اگر یک لحظه قطع شود انسان قـدرت بر انجام هیـچ کاری نـدارد پس صـد در صد به آنها واگذار نشده و کارهای او بین «جبر» و «تفویض» است از یک جهت به خالق و از جهت دیگر

--------------- صفحه ۴۲۴

به مخلوق انتساب دارد.(۱) بررسی و تحقیق

اگر چه در این تقریر به اصل مشـکل (تأثیر قـدرت و اراده خـدا و انسان) توجه شده است و نکات دقیق و عالمانه ای نیز در آن دیده می شود ولی تأمین کننـده انـدیشه عمیق و لطیف امر بین امرین نیست. جهت روشن شدن مطلب سه نکته را یادآور می شویم: الف: در روایات از تفسیر نظریه امر بین امرین برای سؤال کنندگان به این جهت خودداری شده است که لطیف و عمیق بوده و فهم آن از افق افکـار معمولی بیرون است و چه بسـا موجب انحراف عقیـدتی و کفر آنان گردد در حالی که تفسیر یاد شـده این گونه نیست و مثالی که یادآور شـدیم و مثالهای دیگر می تواننـد آن را برای انسان های معمولی هم روشن نمایـد. ب: بنابر تفسیر یاد شده نسبت فعـل انسـانی به خـدا «بـالتسبیب» و مجـازگونه است نه حقیقی آن گـونه که به خود انسـان نسـبت داده می شود ماننـد این که کسـی مصالـح و مقـدمات لازم برای ساختن یک ساختمان را در اختیار سازندگان آن قرار دهد که اگر یک لحظه آن را تأمین نکند ادامه کار برای آنها ممکن نیست بدیهی است انتساب فعل به او حقیقی نیست. ج: در این تفسیر برای خدا و انسان دو فعل جداگانه اثبات شـده است خـدا هستی و قـدرت و شـعور انسان را می آفرینـد و او کار را پدیـد می آورد و این با توحید افعالی سازگار نیست و در نتیجه به نوعی تفویض بازگشت می کند.

----

۱. اجود التقریرات، ج۱، پاورقی ص ۹۰.

--------------- صفحه ۴۲۵

۴. ترتب و تفرع ایجاد بر وجود

عمیـق تریـن و زیبـاترین تفسـیری کـه برای نظریـه واقـع بینـانه «امر بیـن امریـن» بیـان گردیـده اسـت، همـان تفسـیری اسـت که «صـدرالمتألهینرحمه اللّه» آن را به راسخان در علم و خواص اولیاء الهی نسبت داده و به شیوه ای بدیع و گویا شـرح نموده است و پس از او پیروان حکمت متعالیه آن را برگزیـده و به بیانات مختلف تقریر کرده اند(۱) ما نخست آنچه را صدرالمتألهینرحمه اللّه در این باره بیان کرده یادآور می شویم آنگاه با ذکر مطالبی آن را شرح و تکمیل می کنیم: نامبرده می گوید: پدیده های هستی با همه تفاوتهایی که از نظر ذات و صفات وافعال با یکـدیگر دارنـد و نیز با همه اختلافاتی که از نظر قرب و بُعد به مبدأ آفرینش دارند در یـک چیز شـریکند و آن ایـن که یـک حقیقت الهی همه آنهـا را برگرفته است، این حقیقت الهی(هسـتی مطلق) در عین بسـاطت و وحـدت، همه ابعاد عالم وجود را شامل است و هیچ ذره ای در گستره حیات از سیطره و احاطه این حقیقت الهی و نورالانوار بیرون نمی باشـد او با هر پدیـده ای همراه است اگر چه مقارن و در ردیف او نیست. غیر از هر موجودی است، هر چنـد جدای از آن نمی باشد(۲) او است که آفریدگار آسمان و زمین است.(۳) بنابراین همان گونه که در نظام آفرینش، شأن و هستی هر پدیده ای،

----

۱. رجوع شود به شـرح منظومه بخش الهیات، عمومیت قدرت خدا(شـرح الاسـماء الحسنی، ص ۱۱۱، اسرار الحکم، ص ۱۱۰، قرة العیـون فیض کاشـانی، ص ۳۸۵ ;نهایـة الدرایـة، محقق اصـفهانی، ج۱، ص ۱۲۰. ۲. مَع کُلِّ شَـیء لا ـ بِمُقارَنَة وَغَیر کُـلِّ شَـیء لا بِمُزایَلة.(نهج البلاغه، خطبه۱). ۳. (وَهُوَ الّذی فِی السَّماء إِلهٌ وَفِی الأَرْض إِلهٌ) (زخرف/۸۴).

-------------- صفحه ۴۲۶

شأن و هستی خـدا است ;فعل هر پدیـده ای نیز فعل خـدا می باشـد. البته مقصود این نیست که مثلاً فعل زید از او صادر نشده است، بلکه مقصود این است که فعل او در عین این که حقیقتاً فعل او است، حقیقتاً فعل خـدا نیز هست پس «لا حکم إلاّ للّه» و «لاحول ولا قوّة إلاّ ـ باللّه العلی العظیم» یعنی هر حول و قوه ای، حول و قوه الهی است پس همـان گونه که خـدا بـا این که در نهـایت تجرد (از ماده) و تقدس (از نقص) است آسمان و زمین از او خالی نیست (هُوَ الّذی فِی السَّماء إله وَفی الأَرض إله)به همین جهت او با این که در غایت عظمت و بلنـدی مقام است، همواره با هر پدیـده ای است و فعل او را انجام می دهـد.(وَهُوَ مَعَکُمْ أَیْنَما کُنْتُمْ).(۱) در نتیجه همان گونه که هستی زیـد و حواس و ویژگی های آنها به او نسـبت داده می شود و این هر دو نسبت حقیقی می باشد(پس اندیشه جبر نادرست است) و همان گونه که هستی زید در عین این که هستی او است و حقیقتاً به او نسـبت داده می شود به خدا نیز نسـبت داده می شود چون فیض وجود از خـدا اعطاء می گردد ;علم و اراده و حرکت و سکون و همه آنچه از او صادر می گردد در عین این که حقیقتاً به او نسبت داده می شود، به خدا نیز نسبت حقیقی دارد پس انسان حقیقتاً فاعل و پدید آرنده کارهای خویش است. و در عین حـال، فعـل او یکی از افعـال الهی به شـمار می رود البته به گونه ای که مناسب با مقام الهی است و بـدون این که نقص و انفعال و تشبیه و سایر لوازم فاعل جسمانی لازم آید. زیرا آنچه از خدا صادر می گردد وجود است ووجود خیر محض

----

۱ . حدید/۴.

-------------- صفحه ۴۲۷

می باشـد. بنـابراین آفریـدگار هسـتی در عیـن «دنـوّ» و نزدیکی عـالی و بالاـ اسـت و در عیـن «علـوّ» و بلنـدی، دانی و نزدیک است(۱)رحمت او همه چیز را فرا گرفته و هیچ ذاتی از ذات الهی جدا و بی نیاز نیست و هیچ فعلی از افعال از فعل او جدا و مستقل نیست، هیچ شأن و اراده و مشیتی بیرون وجدای از اراده و شأن و مشیت او نمی باشد قرآن می فرماید: ۱.(کُلَّ یَوم هُوَ فِی شَأْن).(۲) «هر روز خدا در شأن و آفرینش تازه است». ۲.(ما یَکُونُ مِنْ نَجْوی ثَلاثَة إِلاّ وَهُوَ رابِعُهُمْ وَلا خَمْسَة إِلاّ وَهُوَ سادِسُهُمْ).(۳) «هرگز سه یا پنج نفر (عده ای) نجوی(گفتگوی مخفیانه و در گوشـی) نمی کنند مگر آن که خدا در جمع آنان است». ۳.(وَما رَمَیْتَ إِذْ رَمَیْتَ وَلکِنَّ اللّه رَمی).(۴) «آنگاه که تیر انـداختی تو تیر انـدازی نکردی ولی خـدا تیر انـداخت». در این آیه کریمه سلب و اثبات از یک جهت انجام نگرفته است، از همان جهت که نسبت «رمی» از پیامبر (صلی الله علیه وآله وسلم)نفی شده است برای او اثبات

----

۱ . اشـاره است به سـخن والـای امـام علی (علیه السـلام): سَبَق فی العُلو فلاـ شـیء أعلی منهُ وقرب فی الـدُّنو فلا شـیء أقربُ منهُ فَلا اسـتعلائه باعـده عن شـیء، من خلقه، ولاـ قُربهُ سـاواهُم فی المکـان به،(نهـج البلاغه، خطبه۴۹). ۲ . الرحمـن/۲۹. ۳ . مجـادله/۷. ۴ . انفال/۱۷.

-------------- صفحه ۴۲۸

گردیده و نیز در آیه دیگر می فرماید: (وَقاتِلُوهُمْ یُعَذِّبْهُمُ اللّهُ بِأَیْدیکُمْ). «آنان را بکشـید، خداوند آنها را با دسـتهای شـما عذاب می نمایـد». عـذاب در این آیه همان قتل و کشـتن دشـمن اسـلام است پس قتل هم به خـدا نسـبت داده شده است (یعذّبهم اللّه)و هم به مسلمانان (قاتِلُوهم). مطالعه کتاب نفس

بهترین راهنمـا برای درک این مطلب عمیق و چگونگی انتسـاب افعـال انسـان به خـدا مطالعه کتاب نفس است که نسـخه مختصـر و فشرده ای از عالم آفرینش است و خداوند آن را به عنوان بهترین نمونه و مثال برای خود از نظر ذات و صفات وافعال آینده است در قرآن کریم می فرماید: (وَفِی أَنْفُسِکُمْ أَفَلا تُبْصِرُون).(۱) «در وجود خودتان آیات و نشانه های خداشناسـی است آیا نمی اندیشید؟».

و رسول خـدا (صـلی الله علیه وآله وسـلم) فرمودنـد: (مَنْ عَرَفَ نَفسهُ فَقَـدْ عَرَف رَبّه). «آن کس که خود را بشـناسد، خـدا را خواهد شناخت». حقیقت درباره افعال اعضاء قوای بدن این است که فعل هر قوه و عضوی از آن نظر که فعل آن قوه به شمار می رود ، فعل «نفس» است مثلاً «دیدن و شنیدن» بدون شك فعل قوه باصره و سامعه به

---

۱ . ذاریات/۲۱.

--------------- صفحه ۴۲۹

شمار می رود، فعل «نفس» است مثلاً «دیدن و شنیدن» بدون شك فعل قوه باصره و سامعه به شمار می رود و در عین حال فعل نفس می باشد زیرا نفس است که شنوا و بینا است. البته نه به آن معنی که در حکمت رسمی معروف است که «نفس» اعضاء و قوای بدن را استخدام می کند مانند کسی که نویسنده یا نقاشی را استخدام می نماید با این تفاوت که استخدام در مورد نفس «طبیعی» است و در مثال نویسـنده و نقاشـی «صـناعی» است. این سـخن بی پایه است زیرا صـرف اسـتخدام کسـی که فعلی را انجام می دهـد موجب نسـبت فعل به اسـتخدام کننـده نیست در حالی که ما وقتی به وجـدان خود رجوع کنیم نفس خویش را مدرك و شاعر می یابیم چه در ادراکـات کلی و چـه جزئی، چـه در شـعور و آگـاهی حسـی یـا غیر حسـی، و نیز «نفس» را متحرك می یـابیم چه در حرکتهـای حیوانی و چه حرکتهـای طبیعی، و مـا در مبـاحث نفس اثبات شـده که نفس در چشم، قوه باصـره است و در گوش، قوه سامعه و در دست، قوه فعـاله و در پاهـا، قوه ماشیه (رونـده) و در سـایر اعضـاء نیز این گونه است. بنابراین گوش و چشم و دست و پا به واسـطه «نفس» کارهای مخصوص خود را انجام می دهند، همان گونه که در حدیث قدسـی(۱) آمده است: «من»(خدا) گوش مؤمن خواهم بود که به واسطه آن می شنود و چشم او هستم که به واسطه آن می بیند و دست او هستم که به واسطه آن فعالیت می کند، پس

---

۱ . حماد بن بشیر از امام صادق (علیه السلام) روایت کرده که فرمودند: خداوند عزّ وجل می فرماید: اگر کسـی به یکی از دوستان من اهانت کند به جنگ با من برخاسـته و بهترین چیزی که بنده به واسطه آن به من تقرب می جوید رعایت واجبات دینی است و او به واسـطه نوافل به من تقرب می جوید تا این که او را دوست می دارم و در این هنگام گوش او هسـتم که به واسـطه آن فعالیت می کنـد اگر مرا بخوانـد او را پاسخ می دهم و اگر چیزی بخواهـد به او عطاء می نمـایم(اصـول کـافی، ج۲، ص ۳۵۲)، بـاب من اذی المسلمین، حدیث۷.

--------------- صفحه ۴۳۰

نفس در عین این که یکی است و از جسم و قوا و اعضـای بـدن مجرد می باشـد، هیـچ یـك از اعضـاء بـدن از آن خـالی و بی نیـاز نیست، زیرا نفس دارای «هویت» و «وحـدت» خاصـی است که اهل کشف و شـهود می دانند، هویت و وحدت او پرتوی از هویت و وحدت خدا است انتساب و اسـتناد هستی افعال و آثار همه پدیده ها به آفریدگار یکتا همان انتساب و استناد اعضاء و قوای انسان به نفس او می باشد.(۱) تحقیق و تکمیل

تقریر یـاد شـده به خوبی نظریه «امر بین امرین» را تبیین می نمایـد و به راستی درك و فهم آن از افق افکـار و انـدیشه های ناآزموده فراتر می باشد و مصداق روشن این کلام امام (علیه السلام) است که فرمود: «لا یَعْلَمُها إلاّ العالِم أوْ مَن عَلَّمها العالِمُ إیّاهُ»! حال جهت تحقیق و تکمیل آن چند مطلب را به طور فشرده یادآور می شویم: ۱. وجود، اصیل و مجعول است

در بحثهای فلسـفی و خصوصاً حکمت متعالیه صدرایی به اثبات رسـیده است که آنچه مجعول بالذات و اصیل است وجود می باشد نه مـاهیت، آثـار و کمالاـت در موجودات از وجود آنهـا سرچشـمه می گیرد، و مـاهیت جز مفهومی که بیـانگر حـدود هسـتی هـای امکانی است بیش نمی باشد و به همین خاطر هستی «واجب الوجود» که از هر محدودیت و نقصی پیراسته است ;وجود صرف است

و ماهیت ندارد.

----

۱ . اسفار، ج۶، ص ۳۷۳ ـ ۳۷۸.

-------------- صفحه ۴۳۱

۲. هستی ممکن عین ربط و فقر است

این مطلب نیز در مباحث فلسفی بیان گردیده است که وجود بر دو قسم است: الف: وجود رابط. ب: وجود رابطی. وجود رابطی دارای ذات و ماهیتی مستقل است اگر چه در هستی خود متکی به هستی دیگر است، مانند«اعراض» که در تحقق خود نیازمند به موضوع می باشند بنابراین نیاز و احتیاج به موضوع عین ذات و ماهیت آنها نیست، بلکه عارض بر آنها می باشد ولی وجود رابط ذات و ماهیت مستقلی ندارد و واقعیت آن عین ربط و نیاز است. هستی رابط در قضایایی چون زید ایستاده است (زید قائم) از این قبیل است که واقعیت و ذات آن چیزی جز انتساب و ارتباط به موضوع و محمول نیست. نسبت عالم امکانی به هستی واجب از قبیل نسبت وجود رابط است نه وجود رابطی یعنی موجودات امکانی چیزی جز انتساب و ارتباط به واجب الوجود نمی باشند بنابراین هیچ گونه استقلالی در واقعیت و هستی آنها منهای وجود آفریدگار یکتا تصور نمی شود. ۳. ایجاد متفرع بر وجود است

همان گونه که ذات و هستی امکانی عین ربط و وابستگی به مبدأ اعلی است اثر و فعل او نیز همین گونه است زیرا اگر از لحاظ اثر و فعل مستقل باشد بایستی از لحاظ ذات و هستی نیز مستقل باشد و این بر خلاف فرض است و این ملازمه میان ذات و اثر و وجود و ایجاد به این خاطر است که یک

-------------- صفحه ۴۳۲

پدیده به همان حیثیتی که موجود است، مبدأ اثر نیز می باشد پس اگر در ذات مستقل است ;در فاعلیت نیز مستقل است و اگر در ذات خود عین ربط و وابستگی است در فاعلیت خود نیز این گونه است(۱) بنابراین فرض استقلال در مقام فعل و ایجاد با فرض ربط و وابستگی در مقام ذات دو فرض متناقض و نامعقول است. از این مقدمات به روشنی به دست می آید که افعال انسان در عین این که منتسب به او می باشد منتسب به خدا نیز هست، زیرا افعال او مترتب بر وجود او است و بدون شک هستی او منتسب به خود او است و هم عین انتساب و ربط به خدا است، و چه زیبا گفته است حکیم سبزواری: «لکن کما الوجود منسوب لنا *** فالفعل فعل اللّه وهو فعلنا».(۲) یعنی همان گونه که وجود و هستی ما به خود ما نسبت داده می شود (علاوه بر این که عین فقر و ربط به خدا است) فعل ما نیز در عین این که منسوب به خدا است منسوب به خود ما نیز می باشد. در پایان یادآور می شویم که درباره نظریه امر بین امرین تفاسیر و تقاریر دیگری نیز گفته شده است که نقل و بررسی آنها مایه گستردگی سخن است و ما دامن گفتار را در این جا کوتاه می کنیم و خدا را بر این نعمت بزرگ سپاسگزاریم .(۳) الحمدللّه ربّ العالمین

----

۱ . نهایهٔ الدرایهٔ، ج۱، ص ۱۲۱. ۲ . شرح منظومه، مقصد ۳، فریده ۲، فحی عمومیت قدرت. ۳ . جهت اطلاع بیشتر رجوع شود به بحارالانوار، ج۵، ص ۸۴ و مصابیح الانوار، ج۱، ص ۱۵۲ـ ۱۶۲ . در کتاب اخیر ده وجه در تقریر این نظریه ذکر شده است.

-------------- صفحه ۴۳۳

فهرست منابع و مآخذ

فهرست منابع و مآخذ

۱. قرآن کریم ۲. نهج البلاغه گرد آورنده سید رضی (م۴۰۶) الف ۳. اصول کافی، محدث کلینی (م۳۲۹) ۴.اوائل المقالات، شیخ

مفید(م۴۱۳) ۵. اسفار اربعه، صدر المتألهین(م ۱۰۵۰) ۶. الأربعین، فخر رازی(م۶۰۸) ۷. الإمامهٔ والسیاسهٔ، عبد اللّه بن قتیبه(م۲۷۶) ۸. اجود التقریرات آیت اللّه خوئی(م۱۴۱۳) ۹. اصول فلسفه و روش رئالیسم، علاّمه طباطبایی(م۱۴۰۲) ۱۰. اسرار الحکم، حکیم سبزواری(م۱۲۸۹) ۱۱. اقتصادنا، شهید سید محمد باقر صدر(م ۱۴۰۰) ۱۲. الاقتصاد فی الاعتقاد، غزالی(م۵۰۵)

-------------- صفحه ۴۳۴

۱۳. انسان موجود ناشناخته، الکسیس کارل ۱۴. اقرب الموارد، سعید الخوری لبنانی ۱۵. ماتریالیسم دیالک تیک، تقی ارانی(م۱۳۵۸) ۱۶. الأوائل، ابو هلال عسکری(م۳۹۵) ب ۱۷. بحارالأنوار، محمد باقر مجلسی(۱۱۱۱) ۱۸. البرهان فی تفسیر القرآن، محدث بحرانی(۱۱۰۷) ۱۹. بدایهٔ الحکمهٔ، علاّمه طباطبایی(م۱۴۰۲) ۲۰. بهداشت جسمی و روانی کودک، محمد تقی فلسفی ت ۲۱. التوحید، شیخ صدوق(م ۳۸۱) ۲۲. تلخیص المحصل، محقّق طوسی(م۶۷۲) ۲۳. تاریخ الخلفاء، سیوطی(م ۹۱۱) ۲۴. التاج الجامع للأُصول، شیخ منصور علی ناصف ۲۵. تاریخ در ترازو ۲۶. ترجمه و شرح فارسی تجرید الاعتقاد شیخ ابوالحسن شعرانی(م۱۳۹۵) ج ۲۷. جامع الأُصول، ابن اثیر جزری(م۶۰۶)

-------------- صفحه ۴۳۵

۲۸. جبر واختیار، محمد تقی جعفری ح ۲۹. حاشیه کفایهٔ الأُصول، علاّمه طباطبایی(م۱۴۰۲) ۳۰. حیات محمدصلّی اللّه علیه و آله و سلَّم، محمد حسین هیکل ۳۱. حسن مذهبی یا بعد چهارم روح انسانی ، ترجمه مهندس بیانی خ ۳۲. الخطط المقریزیهٔ، تقی الدین مقریزی(م۸۴۵) د ۳۳. دنیایی که می۳بینم، انیشتین ر ۳۴. رسالهٔ التوحید، شیخ محمد عبده(م۱۳۲۳) س ۳۵. سیر حکمت در اروپا، محمد علی فروغی(م۱۳۶۳) ۳۶. السنهٔ، احمد بن حنبل(م۲۴۲) ش ۳۷. شرح المواقف، سید شریف جرجانی(م۸۱۶)

-------------- صفحه ۴۳۶

۳۸. شرح اصول کافی، صدرالمتألهین(م ۱۰۵۰) ۳۹. شرح منظومه، حاج ملا هادی سبزواری(م۱۲۸۹) ۴۰. شوارق الالهام، عبدالرزاق لاهیجی(م ۱۰۵۱) ۴۱. شرح تجرید الاعتقاد، علاء الدین قوشچی(م۸۷۹) ۴۲. شرح المقاصد، سعد الدین تفتازانی(م۷۹۱) ۴۳. شرح العقاید النفسیهٔ، عمر بن محمد سمرقندی نسفی(م۵۳۷) ۴۴. شرح العقیدهٔ الطحاویهٔ، ابن ابی العز(م۷۹۲) ۴۵. شرح الأُصول الخمسهٔ، قاضی عبدالجبار معتزلی(م۴۱۵) ۴۶. شرح الأسماء الحسنی، حکیم سبزواری،(م۱۲۸۹) ص ۴۷. صحیح بخاری، محمد بن اسماعیل بخاری(م۲۵۵) ۴۸. صحیح مسلم، مسلم بن الحجاج نیشابوری(م۲۶۱) ط ۴۹. طبقات المعتزلهٔ، احمد بن یحیی بن المرتضی(م ۸۴۰) ۵۰. طبقات ابن سعد، محمد بن سعد(۲۳۰) ۵۱. اتحاد طلب و اراده، امام خمینی(م۱۴۰۹) ع ۵۲ عیون اخبار الرضا، شیخ صدوق(م ۳۸۱)

-------------- صفحه ۴۳۷

۵۳. علل الشرائع، شیخ صدوق(م ۳۸۱) غ ۵۴. غرر الحکم، عبدالواحد آمدی(م ۵۵۰) ۵۵. غایهٔ المرام، سیف الدین آمدی(م۵۵۶) ف ۵۶. فصوص الحکم، فارابی(م۳۳۹) ۵۷. فروع کافی، محدث کلینی(م۳۲۹) ۵۸. فرد و اجتماع، سید قطب(م۱۳۸۷ ترجمه سعید (م۱۴۰۹) ۵۹. فلسفه معاصر، کاپلستون ، ترجمه دکتر علی اصغر حلبی ۶۰. فلسفه تاریخ، پلخانوف ۶۱. فلسفه اسلامی و مارکسیسم، جعفر سبحانی ۶۲. فهرست، ابن ندیم(م۳۸۵) ق ۶۳. القواعد والفوائد، شهید اوّل(۷۸۶) ۶۴. قرهٔ العیون، فیض کاشانی(م ۱۰۹۱) ۶۵. القضاء والقدر، عبدالکریم خطیب ۶۶. قهرمان در تاریخ

-------------- صفحه ۴۳۸

ک ۶۷. کفایهٔ الأُصول، محقق خراسانی(م۱۳۳۹) ۶۸. کشف المراد، علاّمه حلّی(م۷۲۶) ۶۹. الکشکول، شیخ بهاء الدین عاملی(م ۱۰۳۰) ل ۷۰. اللوامع الالهیهٔ فی المباحث الکلامیهٔ، فاضل مقداد(م۸۰۸) ۷۱. لذات فلسفه، ویل دورانت ۷۲. اللمع، ابوالحسن اشعری م ۷۳. مجمع البیان فی تفسیر القرآن، علاّمه طبرسی(م۵۳۸) ۷۴. المیزان فی تفسیر القرآن، علاّمه طباطبایی(م۱۴۰۲) ۷۵.

منشور جاوید، جعفر سبحانی ۷۶. مقالات الاسلامیین، ابوالحسن اشعری(م۳۲۴) ۷۷. مقائیس اللغة، ابن فارس(م۳۹۵) ۷۸. المفردات فی غریب القرآن، راغب اصفهانی(م۵۶۵) ۷۹. المغنی فی أُصول الدین، قاضی عبدالجبار معتزلی(م۴۱۵) ۸۰. میزان الاعتدال، ذهبی(م۷۴۸) ۸۱. المغازی، واقدی(م۲۰۹) ۸۲. المحیط بالتکلیف، قاضی عبدالجبار(م۴۱۵)

-------------- صفحه ۴۳۹

۸۳. المعتزلة، زهدی حسن ۸۴. محاضرات فی أُصول الفقه، محمد اسحاق فیاض ۸۵. الملل والنحل، شهرستانی(م۵۴۸) ۸۶. مذاهب الاسلامیین، ابوالحسن اشعری(م۳۲۴) ۸۷. المستطرف، شهاب الدین محلی ۸۸ مصابیح الأنوار، سید عبداللّه شبر(م۱۲۴۲) ۸۹. مبانی فلسفه، دکتر علی اکبر سیاسی ۹۰. مارکسیسم و نیروی محرک تاریخ، جعفر سبحانی ۹۱. ماتریالیسم دیالک تیک و ماتریالیسم تاریخی استالین ۹۲. مارکس و مارکسیسم، آندره پی تیر ن ۹۳. نهایة الدرایة، محقق اصفهانی(م۱۳۶۱) ۹۴. نهایة الحکمة، علاّمه طباطبایی(م۱۴۰۲) ۹۵. نقدی بر مارکسیسم، شهید مرتضی مطهری(م۱۳۹۸) ۹۶. نظریة الإمامة، دکتر احمد محمود صبحی و ۹۷. الوجودیة والغثیان، محمد جواد مغنیه ۹۸. وفیات الاعیان، ابن خلکان(م۶۸۱)

درباره مرکز تحقیقات رایانه‌ای قائمیه اصفهان

بسم الله الرحمن الرحیم

جاهِدُوا بِأَمْوالِکُمْ وَ أَنْفُسِکُمْ فی سَبیلِ اللَّهِ ذلِکُمْ خَیْرٌ لَکُمْ إِنْ کُنْتُمْ تَعْلَمُونَ (سوره توبه آیه ۴۱)

با اموال و جانهای خود، در راه خدا جهاد نمایید؛ این برای شما بهتر است اگر بدانید حضرت رضا (علیه السّلام): خدا رحم نماید بنده‌ای که امر ما را زنده (و برپا) دارد ... علوم و دانشهای ما را یاد گیرد و به مردم یاد دهد، زیرا مردم اگر سخنان نیکوی ما را (بی آنکه چیزی از آن کاسته و یا بر آن بیافزایند) بدانند هر آینه از ما پیروی (و طبق آن عمل) می کنند

بنادر البحار-ترجمه و شرح خلاصه دو جلد بحار الانوار ص ۱۵۹

بنیانگذار مجتمع فرهنگی مذهبی قائمیه اصفهان شهید آیت الله شمس آبادی (ره) یکی از علمای برجسته شهر اصفهان بودند که در دلدادگی به اهلبیت (علیهم السلام) بخصوص حضرت علی بن موسی الرضا (علیه السلام) و امام عصر (عجل الله تعالی فرجه الشریف) شهره بوده و لذا با نظر و درایت خود در سال ۱۳۴۰ هجری شمسی بنیانگذار مرکز و راهی شد که هیچ وقت چراغ آن خاموش نشد و هر روز قوی تر و بهتر راهش را ادامه می دهند.

مرکز تحقیقات قائمیه اصفهان از سال ۱۳۸۵ هجری شمسی تحت اشراف حضرت آیت الله حاج سید حسن امامی (قدس سره الشریف) و با فعالیت خالصانه و شبانه روزی تیمی مرکب از فرهیختگان حوزه و دانشگاه، فعالیت خود را در زمینه های مختلف مذهبی، فرهنگی و علمی آغاز نموده است.

اهداف :دفاع از حریم شیعه و بسط فرهنگ و معارف ناب ثقلین (کتاب الله و اهل البیت علیهم السلام) تقویت انگیزه جوانان و عامه مردم نسبت به بررسی دقیق تر مسائل دینی، جایگزین کردن مطالب سودمند به جای بلوتوث های بی محتوا در تلفن های همراه و رایانه ها ایجاد بستر جامع مطالعاتی بر اساس معارف قرآن کریم و اهل بیت علیهم السّلام با انگیزه نشر معارف، سرویس دهی به محققین و طلاب، گسترش فرهنگ مطالعه و غنی کردن اوقات فراغت علاقمندان به نرم افزار های علوم اسلامی، در دسترس بودن منابع لازم جهت سهولت رفع ابهام و شبهات منتشره در جامعه عدالت اجتماعی: با استفاده از ابزار نو می توان بصورت تصاعدی در نشر و پخش آن همت گمارد و از طرفی عدالت اجتماعی در تزریق امکانات را در سطح کشور و باز از جهتی نشر فرهنگ اسلامی ایرانی را در سطح جهان سرعت بخشید.

از جمله فعالیتهای گسترده مرکز :

الف)چاپ و نشر ده ها عنوان کتاب، جزوه و ماهنامه همراه با برگزاری مسابقه کتابخوانی

ب)تولید صدها نرم افزار تحقیقاتی و کتابخانه ای قابل اجرا در رایانه و گوشی تلفن سهمراه

ج)تولید نمایشگاه های سه بعدی، پانوراما ، انیمیشن ، بازیهای رایانه ای و ... اماکن مذهبی، گردشگری و...

د)ایجاد سایت اینترنتی قائمیه www.ghaemiyeh.com جهت دانلود رایگان نرم افزار های تلفن همراه و چندین سایت مذهبی دیگر

ه)تولید محصولات نمایشی، سخنرانی و ... جهت نمایش در شبکه های ماهواره ای

و)راه اندازی و پشتیبانی علمی سامانه پاسخ گویی به سوالات شرعی، اخلاقی و اعتقادی (خط ۲۳۵۰۵۲۴)

ز)طراحی سیستم های حسابداری ، رسانه ساز ، موبایل ساز ، سامانه خودکار و دستی بلوتوث، وب کیوسک ، SMS و...

ح)همکاری افتخاری با دهها مرکز حقیقی و حقوقی از جمله بیوت آیات عظام، حوزه های علمیه، دانشگاهها، اماکن مذهبی مانند مسجد جمکران و ...

ط)برگزاری همایش ها، و اجرای طرح مهد، ویژه کودکان و نوجوانان شرکت کننده در جلسه

ی)برگزاری دوره های آموزشی ویژه عموم و دوره های تربیت مربی (حضوری و مجازی) در طول سال

دفتر مرکزی: اصفهان/خ مسجد سید/ حد فاصل خیابان پنج رمضان و چهارراه وفائی / مجتمع فرهنگی مذهبی قائمیه اصفهان

تاریخ تأسیس: ۱۳۸۵ شماره ثبت : ۲۳۷۳ شناسه ملی : ۱۰۸۶۰۱۵۲۰۲۶

وب سایت: www.ghaemiyeh.com ایمیل: Info@ghaemiyeh.com فروشگاه اینترنتی: www.eslamshop.com

تلفن ۲۵-۲۳۵۷۰۲۳- (۰۳۱۱) فکس ۲۳۵۷۰۲۲ (۰۳۱۱) دفتر تهران ۸۸۳۱۸۷۲۲ (۰۲۱) بازرگانی و فروش ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹ امور کاربران ۲۳۳۳۰۴۵(۰۳۱۱)

نکته قابل توجه اینکه بودجه این مرکز؛ مردمی ، غیر دولتی و غیر انتفاعی با همت عده ای خیر اندیش اداره و تامین گردیده و لی جوابگوی حجم رو به رشد و وسیع فعالیت مذهبی و علمی حاضر و طرح های توسعه ای فرهنگی نیست، از اینرو این مرکز به فضل و کرم صاحب اصلی این خانه (قائمیه) امید داشته و امیدواریم حضرت بقیه الله الاعظم عجل الله تعالی فرجه الشریف توفیق روزافزونی را شامل همگان بنماید تا در صورت امکان در این امر مهم ما را یاری نمایندانشاالله.

شماره حساب ۶۲۱۰۶۰۹۵۳ ، شماره کارت :۶۲۷۳-۵۳۳۱-۳۰۴۵-۱۹۷۳و شماره حساب شبا : -IR۹۰-۰۱۸۰-۰۰۰۰-۰۰۰۰-۰۶۲۱ ۵۳-۶۰۹۰به نام مرکز تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان نزد بانک تجارت شعبه اصفهان – خیابان مسجد سید

ارزش کار فکری و عقیدتی

الاحتجاج - به سندش، از امام حسین علیه السلام -: هر کس عهده دار یتیمی از ما شود که محنتِ غیبت ما، او را از ما جدا کرده است و از علوم ما که به دستش رسیده، به او سهمی دهد تا ارشاد و هدایتش کند، خداوند به او می‌فرماید: «ای بنده بزرگوار شریک کننده برادرش! من در کَرَم کردن، از تو سزاوارترم. فرشتگان من! برای او در بهشت، به عدد هر حرفی که یاد داده است، هزار هزار، کاخ قرار دهید و از دیگر نعمت‌ها، آنچه را که لایق اوست، به آنها ضمیمه کنید».

التفسیر المنسوب إلی الإمام العسکری علیه السلام: امام حسین علیه السلام به مردی فرمود: «کدام یک را دوست‌تر می‌داری: مردی اراده کشتن بینوایی ضعیف را دارد و تو او را از دستش می‌رَهانی، یا مردی ناصبی اراده گمراه کردن مؤمنی بینوا و ضعیف از پیروان ما را دارد، امّا تو دریچه‌ای [از علم] را بر او می گشایی که آن بینوا، خود را بِدان، نگاه می‌دارد و با حجّت‌های خدای متعال، خصم خویش را ساکت می‌سازد و او را می‌شکند؟».

[سپس] فرمود: «حتماً رهاندن این مؤمن بینوا از دست آن ناصبی. بی گمان، خدای متعال می‌فرماید: «و هر که او را زنده کند، گویی همه مردم را زنده کرده است»؛ یعنی هر که او را زنده کند و از کفر به ایمان، ارشاد کند، گویی همه مردم را زنده کرده است، پیش از آن که آنان را با شمشیرهای تیز بکشد».

مسند زید: امام حسین علیه السلام فرمود: «هر کس انسانی را از گمراهی به معرفت حق، فرا بخواند و او اجابت کند، اجری مانند آزاد کردن بنده دارد».



قائمیه
مرکز تحقیقات رایانه‌ای
اصفهان
www
برای داشتن کتابخانه های‌تخصصی
دیگر به سایت این مرکز به نشـــانی
www.Ghaemiyeh.com
www.Ghaemiyeh.net
www.Ghaemiyeh.org
www.Ghaemiyeh.ir
مراجعه و برای سفارش با ما تماس بگیرید.
۰۹۱۳ ۲۰۰۰ ۱۰۹